

GOETHALS

School of Theology at Claremont

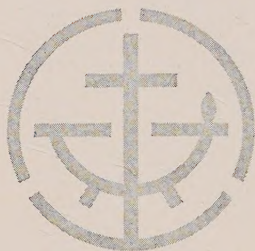


1001 1426617

MÉLANGES
D'HISTOIRE

BT
430
G6

GERMAN



LIBRARY

Southern California
SCHOOL OF THEOLOGY
Claremont, California

Aus der Bibliothek
von
Walter Bauer

geboren 1877
gestorben 1960

MÉLANGES

D'HISTOIRE DU CHRISTIANISME

TROISIÈME PARTIE

Jésus à Jérusalem

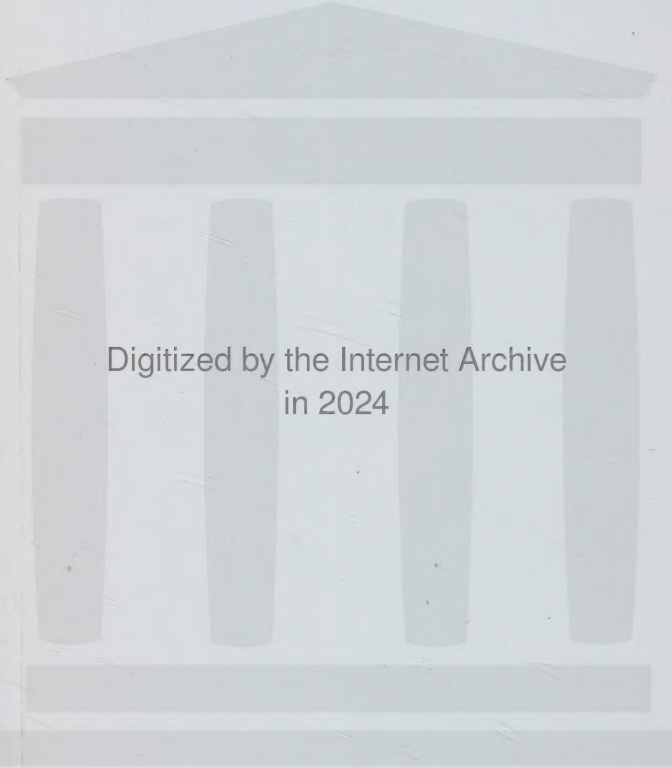
PAR

Augustin GOETHALS

BRUXELLES
H. LAMERTIN, éditeur
58, rue Coudenberg

PARIS
Librairie FISCHEBACHER
33, rue de Seine

1912



Digitized by the Internet Archive
in 2024

MÉLANGES

D'HISTOIRE DU CHRISTIANISME

430
GG

MÉLANGES

D'HISTOIRE DU CHRISTIANISME

TROISIÈME PARTIE

Jésus à Jérusalem

PAR

Augustin GOETHALS

BRUXELLES
H. LAMERTIN, éditeur
58, rue Coudenberg

PARIS
Librairie FISCHEBACHER
33, rue de Seine

1912

228545

I. — Le collège des Douze.

D'après Marc (III, 14) suivi sur ce point par les autres évangélistes, Jésus aurait institué le collège des Douze dès le début de son ministère galiléen, mais cette assertion est d'une médiocre vraisemblance (¹). Il est plus probable que c'est seulement après les avoir mis à l'épreuve dans ces tournées de mission où il les envoyait deux à deux (Mc VI, 7) qu'il aura pu songer à se rattacher par un lien plus étroit l'élite des disciples, ceux qui s'étaient donnés corps et âme à la cause du royaume de Dieu.

D'autre part si l'on veut que le collège des Douze n'ait pas été institué par Jésus lui-même mais seulement après sa mort par l'église de Jérusalem, il faudrait tenir pour apocryphe le logion relatif aux douze trônes où les Douze

1. Cf. en ce sens Loisy *Syn.* I, 527 *in medio*. Il nous paraît probable que l'histoire de vocation (Mt VIII; 19-22, Lc IX, 57-60 Q) doit se rapporter à la constitution du collège des Douze (cf. B. Weiss. L. J. 2^{te} A. tome II. 32 *in medio*). Nous croyons d'ailleurs contre cet auteur (*loc. cit.* 33 note) que c'est Luc non Matthieu qui l'a mise à sa place chronologique, le récit de Mc III, 14. Mt X, 1-4 n'ayant pas de fondement historique.

C'est aussi à la constitution du collège des Douze que nous rapportons l'histoire de la vocation de Lévi Mc II, 14 (cf. l'appendice A) et celle de la vocation avortée du riche (Mc X, 17, 22) qui paraît aussi être à sa place chronologique (contre B. Weiss. L. J. II, pp. 58, 59, note).

Nous demeurons donc d'accord avec Schmidt G. J. II 303 que le cercle des disciples de Jésus s'est formé graduellement mais nous ne saurions en conclure avec lui que Jésus n'ait jamais songé à l'institution de l'apostolat.

siègeront comme juges ou gouverneurs des douze tribus, (Mt. XIX, 28) en dépit des fortes raisons qui plaident pour son authenticité, il faudrait admettre aussi que Judas Iscarioth désigné avec insistance comme l'un des Douze dans plusieurs textes de Marc (XIV 10, 20, 43) ait été élevé rétroactivement à la dignité d'apôtre, sans doute en vue de mieux faire ressortir la noirceur de sa conduite ! (1)

D'après Wellhausen la notion que les apôtres n'ont reçu leur mission que du Christ ressuscité représenterait la tradition primitive (2). Mais si les apôtres sont les témoins des apparitions du Ressuscité, pourquoi cela n'est il vrai que par rapport à la seconde apparition mentionnée par Paul (I Cor. XV, 5). Pourquoi Pierre qui fut le seul témoin de la première, ne demeura-t-il pas de ce chef le seul apôtre ? Pourquoi les « frères » au nombre de plus de cinq cents qui

1. Wellhausen dominé par l'idée préconçue que le collègue des Douze n'a pu être institué par Jésus dans sa carrière terrestre, n'a pas reculé devant cette thèse aventureuse « *dass Judas Iscarioth stets mit besonderm Nachdruck einer der Zwölfe genannt wird... geschieht nur um die Scheusslichkeit seiner Handlungsweise grell zu kennzeichnen* ». *Noten zur Apostelgeschichte*. Nachr. kön. Akad. wiss. Göttingen. Phil. Hist. Klasse 07. Heft I.

D'autres ont été plus loin en contestant jusqu'à l'historicité du personnage de Judas. Si Judas (*Judæus* !) n'est que la personnification du peuple juif incrédule (B. Smith. *Hibbert journal*, avril 1911) faut-il l'admettre également du frère de Jésus mentionné par deux des Synoptiques (Mc VI, 3. Mt XIII, 55) et aussi de l'apôtre Judas fils de Jacques mentionné par Luc ? Au surplus cette histoire de trahison n'a rien en soi d'in vraisemblable, le personnage du traître Judas a son pendant moderne en la personne de Giovanni Mocenigo, le disciple vénitien de Giordano Bruno qui livra son maître à l'Inquisition.

2. Il est clair qu'un texte tel qu'Actes X, 41 relativement récent et contenant des détails suspects, est le dernier sur lequel on puisse échaufauder une théorie de ce genre. Ce texte paraît contenir une reminiscence de Lc XIII, 26, parole spéciale à Luc, mais que rien n'empêche de tenir pour authentique. Le III^e évangile ne rapporte d'ailleurs pas que Jésus ait bu avec ses disciples après la résurrection.

furent témoins de la troisième, ne prirent-ils pas place à dater de ce jour dans le collège apostolique ⁽¹⁾ ?

La vérité nous paraît être que le collège des Douze a réellement été constitué par Jésus lui-même mais seulement à la fin de son ministère galiléen, à la veille du départ pour Jérusalem (cf. Wellh. *Ev. Lc.* 47 *in medio*). Les Douze qui ont tout quitté pour le suivre (*Mc* X, 28 et par.) sont la garde dont Jésus s'entoure en vue de l'assaut qu'il va livrer à la hiérarchie sadducéenne dans sa capitale (*Lc* XIII, 33) les « violents » sur l'énergie desquels il compte pour « ravir » le royaume de Dieu (*Mt* XI, 12) ⁽²⁾.

1. Le terme ἀπόστολος que certains textes du N. T. notamment *Lc* VI, 13, *Apoc.* XXI, 14 réservent spécialement aux Douze (cf. Appendice B) est employé ailleurs au sens large de missionnaires conformément à l'étymologie (*Rom.* XVI, 7 *II Cor.* VIII, 23, *Didaché*). Il ne semble notamment pas douteux que dans *I Cor.* XV, 7 τοῖς ἀποστόλοις πᾶσιν doive s'entendre en un sens plus large que si on lisait πᾶσιν τοῖς δώδεκα comme l'a reconnu Eusèbe (*H. E.* livre I, XII, 5). Cette mention des Douze constitue assurément un hapax eirèmenon dans l'œuvre de Paul, mais on n'en saurait tirer argument contre son authenticité. On trouvera naturel que Paul dans le feu de l'improvisation ait perdu de vue que le Ressuscité n'avait pu apparaître à Judas Iscariot ; par contre un interpolateur ayant lu les évangiles et corrigeant le texte à tête reposée se serait certainement souvenu du fait de la trahison et aurait parlé non des Douze mais des Onze. Il est de fait que le texte a été après coup corrigé en ce sens : l'expression qu'on trouve dans certains mss. μετὰ ταῦτα τ. ε. étrangère à l'usage de Paul (Hawkins *H. S.* 2^d ed. pp. 43, 4) décèle la main du correcteur. La leçon de la grande majorité des mss. εἶτα τοῖς δώδεκα serait inexplicable si l'on supposait comme source de l'interpolation *Mt* XXVIII, 16. Le motif pour lequel on a tenté de corriger le texte de Paul saute aux yeux, en revanche on ne devine pas celui qui aurait pu suggérer l'interpolation (contre Brandt. *Ev. G.* p. 14, 15).

Il est évidemment impossible de tirer une conclusion quelconque quant au sens d'ἀπόστολος d'un texte tel que *Lc* VI, 13 à moins qu'on ne veuille supposer que Jésus ait parlé le grec. Notons aussi qu'*Hebr.* III, 1 applique le terme d'ἀπόστολος à Jésus lui-même, nouvelle preuve du sens vague de ce terme.

2. Cf. en ce sens Wrede *Messiasgeheimniss* 87 *in medio* Schweitzer *Von Reimarus zu Wrede* 367, 8.

Il ne nous paraît pas improbable que Jésus se soit inspiré en cette circonstance du précédent posé par son homonyme, le premier Josué ou Jésus (Jos. IV, 1-4 cf. Num. I, 44) ni qu'il ait attaché à cet acte une intention symbolique. Le choix par Josué des Douze, un homme par tribu, accompagne le passage du Jourdain, premier acte de la prise de possession de la terre promise, le choix des Douze par Jésus accompagne le départ pour Jérusalem, premier acte de l'instauration du royaume de Dieu, dont cette prise de possession n'aurait été que la figure.

Le départ de Jésus paraît avoir été hâté sinon déterminé par un avertissement relatif aux intentions hostiles d'Antipas à son égard qui lui fut transmis par quelques Pharisiens (1) Nous savons que le tétrarque voyait en Jésus le continuateur de Jean, qu'il ait ou non ajouté foi à la rumeur populaire de la réincarnation du Baptiste en la personne de Jésus. L'intention des Pharisiens en lui donnant cet avertissement était sans doute d'amener Jésus à passer de nouveau en terre païenne, dans la région de Tyr et de Sidon, ce qui impliquait la renonciation à sa propagande, mais s'ils croyaient le prophète de Nazareth préoccupé avant tout de sa sûreté personnelle, ils ne tardèrent pas à s'apercevoir qu'ils s'étaient mépris sur

1. Ce récit de Luc XIII, 31, 3 paraît digne de foi. Luc paraît avoir eu en propre des informations sur Hérode Antipas et son attitude à l'égard de Jésus (Batiffol. *Orpheus et l'évangile* 184-6.) D'après une conjecture de Zahn ces informations proviendraient de Manaën (Actes XIII, 1) que Luc a pu rencontrer à Antioche (cf. F. Dibelius ZNTW 1911 Heft 4) On n'en trouvera que plus significatif le silence de Luc sur le banquet d'Antipas (Mc VI, 17-29) sur les Hérodiens (Mc III, 6 XII, 13) qui pourraient bien ne dater que du temps d'Hérode Agrippa (cf. notre *Jean préc. de J. p.* 10 note 1) la suppression de la Ζύμη Ἡρώδου dans Lc XII, 1 texte parallèle à Mc VIII, 15. (Cf. Schmidt G. J. II 319). Notons à ce sujet que Tertullien (*De præscr. hæ.* 45 ap. Schmidt G. J. II 214) définit les Hérodiens : ceux « qui Christum Herodem esse dixerunt » allusion probable à AJS VIII.

son caractère. Le sens de la réponse de Jésus (*Lc* XIII, 32, 3) est clair ⁽¹⁾ : Je pars, non par crainte d'Hérode, car le péril n'est pas moindre à Jérusalem, mais parce que c'est là qu'il sied à un prophète de terminer sa carrière ⁽²⁾. Il est certain que Jésus n'envisageait pas la possibilité d'un retour en Galilée ⁽³⁾. Si à la dernière heure sa prédication amenait encore Israël à fléchir par la foi et la pénitence la colère divine ⁽⁴⁾, la récompense en serait l'avènement glorieux du royaume ; dans l'hypothèse de son endurcissement c'était pour lui le martyre, qui d'ailleurs ne serait point la ruine du plan divin mais un moyen arrêté dans le conseil mystérieux de la Providence, d'en amener la réalisation finale.

1. Nous sommes d'avis (contre Wellh. *Ev. Lc.* 76) que σήμερον et αὔριον ont plus de chances d'appartenir en texte primitif dans le verset 33 que dans le 32, il y a là une allusion très claire aux trois jours que durait le voyage de Galilée à Jérusalem.

2. Un chant réformé néerlandais du XVI^e siècle appelle Bruxelles capitale des Pays-Bas, l'abattoir des chrétiens (*slagbank der Christenen*) la capitale juive paraît avoir joui au temps de Jésus d'une réputation du même genre. Cf. *Mt* XXIII 37, *Lc* XIII, 34. (Q)

3. Contre A. Réville. *Jésus de Naz.* 2^e éd. tome II pp. 332, 3.

4. Comme Jonas auquel Jésus s'était antérieurement comparé (*Mt* XII, 39-41 ; *Lc* XI, 29-32 Q. Cf. aussi *Lc* XIII, 3 et 5).

II. — Jésus roi d'Israël.

C'est à la période du voyage, après l'institution du col-lège des Douze et le départ de la Galilée, avant l'entrée à Jérusalem, qu'il y a lieu de rapporter un entretien mémorable de Jésus et de son entourage au sujet de leur position respective dans le futur royaume de Dieu.

Mt XIX 27-29 « Alors Pierre lui dit : Voici que nous avons tout abandonné pour te suivre ⁽¹⁾, qu'avons nous à attendre en retour ? Jésus leur dit : En vérité je vous dis que vous qui m'avez suivi, *en ce jour là* ⁽²⁾ quand le Fils

1. Il pourrait y avoir là une allusion à la vocation manquée du riche *Mc X 21, 22* : nous autres avons fait le sacrifice auquel celui-là n'a pu se résoudre.

2. ἐν τῇ παλινγενεσίᾳ qui se trouve dans le texte, n'a pas d'équivalent araméen et le sens qu'a ce terme dans le seul passage parallèle du N. T. (*ad Titum* III, 5) ne convient pas ici: Cette locution paraît être synonyme de ἐν τῇ ἀναστάσει *Mt XXII, 30* et impliquer l'idée de résurrection, tout au moins Josèphe (*c. Ap. II, 218*) a-t-il πάλιν γενέσθαι au sens de ressusciter; παλινγενεσία figure aussi comme synonyme d'ἀνάστασις dans la lettre de l'église de Lyon (*ap. Eusèbe H. E. livre V, chap. I, 63*). Ils s'agirait donc d'une correction du dernier rédacteur destinée à accentuer le caractère eschatologique de ce passage, peut-être par opposition à l'hérésie de Kérinthe qui prédisait un règne terrestre et charnel du Christ à Jérusalem. (Gaïus *ap. Eusèbe H. E. livre III, chap. 28, 2*). On pourrait conjecturer dans le recueil des Discours (Q) ἐν τῇ κρίσει *Mt. XII, 41* ou bien ἐν ἡμέρᾳ κρίσεως *Mt X, 15*, mais la correction apportée au texte s'explique mieux si nous supposons ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ locution vague qui a habituellement (*Mt VII, 22*; *Lc X, 12*; *II Thess. I, 10*; *II Tim. I. 18*) mais pas invariablement, (*Mc II 20* *Jn V, 9b*) le sens eschatologique. En tout cas le

d'homme s'assiera sur son trône de gloire ⁽¹⁾, vous aussi vous vous assiérez sur douze trônes pour juger les douze tribus d'Israël ». En d'autres termes : après avoir partagé les travaux et les périls du Messie, vous lui demeurerez associés dans son triomphe et dans son règne ⁽²⁾.

Il n'y a pas de raison valable de tenir ce logion de

terme employé dans Q est douteux (cf. Harnack SRJ p. 14 *in medio*) 'Εν τῇ ἡμέρᾳ ἐκεῖνῃ *bayyom hahou* est une locution courante dans le style prophétique notamment dans les derniers chapitres de Zacharie XIII, 1, 2, XIV, 6, 20, 21.

1. Sous entendez : pour juger c.-à-d. gouverner Israël. Si les apôtres du Messie siègent sur des trônes, s'ils sont appelés à gouverner, à plus forte raison le Messie lui-même puisqu'autrement le disciple serait au-dessus du Maître. (Mt X, 24). Le texte de la prophétie tel que le rapporte Luc (XXII, 30) est donc mutilé (pour d'autres exemples d'altérations introduites par Luc soit dans le texte, soit dans l'ordre d'akoluthie) de Q cf. Harnack SRJ 49, 126.

Le trône de gloire du Fils d'homme ou Messie semble avoir été une locution d'usage courant dans le style apocalyptique de l'époque, elle se rencontre dans l'Hénoch éthiopien, livre des paraboles XLV, 3, LXII, 5, dans les Testaments des XII patriarches, Lévi V, 1-7 passage qui doit appartenir au texte primitif, dans le livre des Jubilés XXI, 18-20 « le trône de la gloire de ta justice ». Si donc l'on admet que Jésus a revendiqué la dignité de Messie, il n'existe aucune raison valable de lui contester la paternité de cette expression pour l'attribuer au rédacteur du I^{er} évangile comme le veut B. Weiss. *Quellen der syn. Ueberl.*, p. 68 et la note pp. 73-4. (La même phrase καθίσει ἐπὶ θρόνου δόξης αὐτοῦ revient dans Mt XXV, 31, mais ici le jugement entendu au sens propre s'étend non plus à Israël seul mais à toutes les nations πάντα τὰ ἔθνη (cf. XXVIII, 19 a) et les anges dont il n'est pas question dans l'autre texte, font cortège au Messie. Le caractère secondaire de XXV, 31 par rapport à XIX, 28 saute aux yeux, c'est par le rapprochement de ces deux textes de Matthieu que s'explique la genèse de la conception qui a substitué le Fils au Père comme juge suprême au dernier jour.

2. « Ainsi qu'ils (les apôtres) ont été aux côtés de Jésus dans son activité terrestre, de même ils auront la part la plus intime à l'honneur du Messie glorifié ; ainsi qu'ils ont prêché l'évangile aux douze tribus (cf. X, 5, 6) ils rendront leur jugement selon qu'elles auront accueilli ou rejeté ce message de salut ». B. Weiss L. J. II 332. Cf. aussi Mt X, 15 XI, 20-24.

Matthieu pour interpolé dans le récit de Marc (¹), la question de Pierre (*Mt* XIX, 27 ; *Mc* X, 28) indique que les derniers liens avec la Galilée sont rompus, que le voyage touche à son terme, que le moment de la crise décisive approche. Le logion spécial au I^{er} évangile suppose les mêmes circonstances et nous le rapporterions volontiers à l'exaltation du moment où la ville sainte apparut aux regards des Galiléens, parvenus au terme de leur pèlerinage. Ce logion ne fait pas double emploi avec le verset 29 (*Mc* X, 29) les deux paroles n'allant pas à la même adresse. L'honneur suprême de servir d'assesseurs au Messie dans le gouvernement futur de l'Israël régénéré demeure

1. Ils nous paraît certain que *Mt* XIX, 27-29 a été tiré en entier du recueil des Discours (Q) Wernle tient le verset 28 qui se lit en entier dans le I^{er} évangile seulement. pour authentique (*Syn. Frage* 135 *in medio*) mais interpolé (138 *in medio*) tout en reconnaissant qu'il se rattache parfaitement au contexte. Mais contre son avis nous pensons qu'il y a une lacune manifeste dans le texte de Marc X, entre les versets 28 et 29. La question τί ἄρα ἔσται ἡμῖν que Pierre adresse à Jésus au nom des Douze, est indispensable à la suite des idées, donc authentique, si elle a disparu des II^e et III^e évangiles c'est comme conséquence de la suppression par Marc et du déplacement par Luc du logion que Matthieu seul a conservé.

L'expression de Matthieu ὑμεῖς οἱ ἀκολουθήσαντές μοι qui répète le terme employé par Pierre, paraît originale par rapport au texte parallèle de Luc comme l'a reconnu Harnack *SRJ* 67 (cf. Hawkins *H. S.* 112). Tout ce texte parallèle de Luc est rédactionnel et présuppose celui de Matthieu : διαμεμνηκότες μετ' ἐμοῦ ε. τ. π. μ. est l'équivalent de ἀκολουθήσαντές μοι, la correction s'imposait du moment qu'on détachait cette parole du voyage à Jérusalem pour la reporter à une époque postérieure.

Le verset 29 καὶ γὰρ διατίθεμαι.... est une sorte d'équivalent ou de commentaire théologique de *Mt* XIX, 28 dicté peut-être par une intention polémique contre l'interprétation charnelle et millénariste du règne de Dieu que Kérinthe avait déduite du texte original. Il convient de noter en outre que Luc associe deux images hétéroclites qui s'excluent réciproquement : celle du festin où selon la coutume antique les convives étaient étendus, et celle de la séance judiciaire où comme aujourd'hui les juges étaient assis. Le caractère artificiel et secondaire d'une pareille juxtaposition saute aux yeux.

réserve à quelques privilégiés, mais la masse des disciples n'est point oubliée : c'est à eux que s'adressent les paroles suivantes « quiconque aura quitté ses frères, sœurs, père mère, enfants, champs, maisons pour mon nom, les retrouvera au multiple ⁽¹⁾ et aura en partage la vie éternelle ».

La prophétie susdite (*Mt* XIX, 28) où la pensée sémitique transparaît à travers la forme grecque, est une des plus manifestement authentiques d'entre celles que la tradition attribue à Jésus ⁽²⁾. Elle semble avoir été connue de Paul (*I Cor.* VI, 2) et l'Apocalypse (XX, 4) en met en scène la réalisation. Il paraît surtout inconcevable qu'une pareille prophétie, annonçant la glorification en bloc des Douze, ait pu être inventée postérieurement à la trahison de Judas, fait historique que nous tenons pour suffisamment établi ⁽³⁾.

1. Le μετὰ δυνάμειν de *Mc* X, 30 est une addition rédactionnelle destinée à parer l'objection que la misère et les souffrances des premiers chrétiens pouvaient soulever contre cette prédiction du Maître. (cf. Hawkins H. S. 152).

2. L'authenticité en a été contestée par Schmidt. *Gesch. Jesu*, II 64, 136. Cet auteur affirme d'autre part « dass die Messiaskrone ihm von... Gott zugebracht sei, glaubt Jesus fest schon als er in Jerusalem einzieht ». Le trône n'est-il pas l'accessoire inséparable de la couronne ?

3. Il est vrai que cette histoire de trahison paraît reposer en dernière analyse sur le seul témoignage du II^e évangile dont les autres dépendent pour le récit de la passion. Le dernier rédacteur de l'Apocalypse n'en a tenu aucun compte (voir l'appendice B) de même le pseudo-Pierre (XIV 59). Il semble que Paul aussi l'ait passée sous silence vu qu'il est fort douteux que dans *I Cor.* XI, 23 παραδίδετο implique l'idée de trahison. Mais son silence pourrait être invoqué au même titre contre l'intervention de Pilate dans le procès de Jésus, vu qu'il ne mentionne nulle part le nom du procureur (abstraction faite de *I Tim.* VI, 13, épître d'authenticité contestée). Nous croyons d'autre part avoir établi (*infra* p. 10 n.2) que le dernier rédacteur de notre Marc canonique a connu le logion relatif aux douze trônes. On admettra difficilement qu'il ait omis par mégarde une parole de cette importance, plus difficilement encore qu'il ait inventé de toutes pièces l'histoire de la trahison de Judas alors qu'il se rendait compte de la difficulté qu'elle soulevait au point de vue de la prescience de Jésus.

Il est visible en revanche qu'on s'est préoccupé après coup d'atténuer la portée de cette prophétie. Nous avons vu que Matthieu paraît y avoir apporté une correction importante. Elle manque au II^e évangile mais la demande des Zébédéides (1) et le refus qu'y oppose Jésus présupposent l'existence du logion relatif aux douze trônes et il semble bien que Marc soucieux d'écarter cette pierre d'achoppement qu'était la promesse d'un trône à Judas, ait introduit cet incident pour en tenir la place. (2)

1. La tradition primitive paraît avoir attesté seulement qu'au cours du voyage à Jérusalem les deux Zébédéides avaient de concert adressé une demande à Jésus et s'étaient attiré une réprimande de la part du Maître. La réponse de Jésus n'avait pas trouvé place dans le recueil des Discours (Q) c'est ce qui explique l'existence de deux versions complètement divergentes de l'incident. Celle de Luc (IX, 54, 5) qui concorde avec le surnom donné par Jésus aux Zébédéides (Mc III, 17) a le plus de chances d'être historique (cf. Schmidt G. J. II, 329). Il nous paraît en tout cas invraisemblable que Luc ait déjà lu Mc X, 35-40 dans son exemplaire du II^e évangile, cette péricope semble bien être une addition du dernier rédacteur.

2. Cf. Mt. XIX, 28 *ὅταν καθίσῃ...ἐπὶ θρόνου δόξης αὐτοῦ* et Mc, X, 37 *καθίσωμεν ἐν τῇ δόξῃ σου*. Il est clair que dans ce dernier texte *καθίζω* implique l'idée d'un trône (cf. *Αποκ.* III, 21 XX, 4) de même que *δόξα* celle du trône de gloire ; les mots *εἰς σου ἐκ δεξιῶν καὶ εἰς σου ἐξ ἀριστερῶν* impliquent que le trône du Messie se trouve au centre avec six trônes d'apôtres de chaque côté. L'expression étrange de Marc « s'asseoir dans ta gloire » accuse à la fois l'utilisation et la mutilation par l'évangéliste du texte des Discours (Q) Mc X, 37 est donc secondaire par rapport à Mt XIX, 28 a et présuppose ce dernier texte, cf. Loisy. *Syn.* II, 236. Mc X, 38 b où le martyr est présenté sous l'image d'un baptême à subir, paraît aussi secondaire par rapport à Lc XII, 50 (cf. J. Weiss *die 3 ält. Ev.* 174, contre Loisy *Syn.* I, 893) Ce texte de Luc bien que dépourvu de parallèle dans le I^{er} évangile doit provenir du recueil des Discours : du fait qu'un texte non-marcien est commun à Matthieu et à Luc on peut inférer qu'il appartenait à Q mais la réciproque n'est point vraie. Luc a retranché certains textes de sa source (par exemple Mt VI, 19 cf. Harnack SRJ 49) peut-être aussi séparé arbitrairement des textes qui se suivaient dans la source (SRJ 119 note 2) Il ne semble guère douteux qu'il faille imputer à Matthieu des omissions ou transpositions du même genre, intentionnelles ou non. Mc X, 40 Mt XX 23 ne paraît pas provenir de Q,

Quant à Luc il a d'abord mutilé la prophétie en retranchant la première partie relative à Jésus, il l'a ensuite rejetée après la Cène et supprimé la mention des douze trônes, ceci sans nul doute en vue de laisser entendre qu'elle n'avait pas été adressée aux Douze, mais aux Onze, après que Judas eût quitté Jésus. (1) Il s'agit de la part de Luc de sauvegarder la prescience de Jésus, cette préoccupation apologétique est également visible dans le texte suivant (XXII, 31, 32) relatif à la chute et au relèvement de Pierre.

Dans l'incident de Césarée de Philippe — supposé même que l'addition de Matthieu soit historique — il n'y avait rien qui pût servir de base à une accusation contre Jésus, puisqu'il avait prescrit à ses disciples de tenir secrète sa dignité de Messie (Mc VIII, 30). Il y a donc de fortes raisons de croire que c'est sa prophétie ultérieure relative au règne messianique (Mt XIX, 28) qui a été dénoncée au Sanhédrin par Judas (2) et qu'elle a, plus encore que celle

cette conclusion est inséparable de la péricope des Zébédéides dans les deux premiers Synoptiques, laquelle présuppose comme nous l'avons démontré le logion des douze trônes. C'est donc à tort que Schmidt G. J. II, 64 en a tiré argument contre l'authenticité dudit logion. Ces deux textes sont d'ailleurs étroitement apparentés (emploi commun du terme ἐποικδζειν) à Mt XXV, 34 b, texte certainement secondaire.

1. Luc ne mentionne pas le départ de Judas. Mais il ressort clairement de son récit (XXII, 47) qu'il ne se le représentait pas comme ayant accompagné Jésus au mont des Oliviers. Peut-être l'évangéliste songeait-il à Matthias (*Actes* I, 26) comme occupant du douzième trône.

2. Cf. en ce sens Schweitzer VRW 393,4. L'histoire racontée par Marc XIV, 10-11 est sujette à caution : il est également invraisemblable ou qu'un disciple de Jésus ait en cette circonstance écouté aux portes, ou qu'il ait plus tard reçu au sujet de cette transaction secrète les confidences soit de Judas, soit d'un chef des prêtres. Mais si certaines paroles prononcées par Jésus dans le cercle de ses disciples les plus intimes ont servi de base à l'accusation devant le Sanhédrin, ce fait

relative à la destruction du temple, fourni le motif ou le prétexte du procès intenté à Jésus comme faux prophète en vertu de la Loi juive.

Cette parole fatidique semble donc avoir plus que toute autre décidé du sort de Jésus. Les traces s'en retrouvent d'un bout à l'autre de l'histoire de la passion. C'est à elle que se rapportent les outrages de la soldatesque ⁽¹⁾ et surtout l'incident relaté par le pseudo-Pierre ⁽²⁾ « ils le firent asseoir sur la chaire du jugement, disant : Juge avec justice, roi d'Israël » ⁽³⁾. Dans la conception sémitique le pouvoir de juge constitue l'attribut essentiel et caracté-

suffisait à établir qu'il y avait eu trahison. Et si l'un des Douze s'était à ce moment détaché définitivement du groupe, le soupçon ne pouvait tomber que sur lui. Le fait de la trahison pourrait donc subsister même dans le cas où l'on contesterait l'historicité de la participation personnelle de Judas à l'arrestation de Jésus (*Mc* XIV, 43 et par.)

1. Comme l'atteste clairement *Luc* (XXII, 63-5 et. *Jn* XVIII, 22) ces outrages ont été le fait des hommes de la garde du temple (ἄνδρες, ὑπηρέται) qui venait d'arrêter Jésus non des soldats romains (στρατιῶται) auxquels Jésus ne fut livré qu'au pied de la croix. Il y a de fortes raisons de croire que le texte primitif de Matthieu (Syrsin cf. *Ad. Merx ap. Walter Bauer* L. J. 204,6) était conforme à cette tradition bien que dans XXVII, 27 il reproduise presque sans changement le texte de Marc.

(2) Cet apocryphe ne jouit que d'une médiocre autorité à raison de la date assez basse de sa composition et de son merveilleux extravagant. Mais il y a de fortes raisons de croire que son auteur a encore connu et utilisé le Proto-Marc : il ignore certains détails légendaires de notre Marc canonique par exemple les noms des « amies » qui accompagnèrent Marie Madeleine au tombeau.

3. Cette parole est l'expression d'une conception sémitique étrangère à la mentalité romaine, elle a donc chance d'être authentique. L'incident a été connu de Justin Martyr I *Apol.* 35, qu'il l'ait puisé dans le Proto-Marc, le pseudo-Pierre ou la tradition orale. Le rédacteur de notre Marc canonique pourrait l'avoir supprimé comme inintelligible pour ses lecteurs romains ou plus probablement parce qu'il se référait directement au logion qu'il avait retranché (*Mt* XIX 28 a) où Jésus, assis sur son trône de gloire, juge ou gouverne l'Israël régénéré.

ristique de la souveraineté « celui qui juge la terre » est synonyme de roi ⁽¹⁾.

Mt XIX, 28 est aussi la seule parole connue de Jésus à laquelle on puisse rapporter l'inscription de la croix « le roi des Juifs » dont l'authenticité n'a jamais été sérieusement contestée, et aussi les premiers mots de celle du temple (A.J.S. VI) supposé qu'elle soit authentique.

L'ardeur de Jésus, sa foi imperturbable au prochain triomphe du règne de Dieu (Mt XIX, 28; Lc XIX, 40) qu'il dût ou non selon le décret insondable du Père le payer de sa vie, avaient relevé le moral un moment abattu de son entourage (Mc X, 32 a). A l'approche de la ville sainte, peut-être en vue de s'affirmer comme le roi pacifique prédit par Zacharie (IX, 9), Jésus fit choix d'un âne comme monture ⁽²⁾ et la foule des disciples, ceux qui le précédaient et ceux qui le suivaient (Mc XI, 9) ⁽³⁾, l'acclamèrent comme Roi Messie, aux cris répétés de « Béni soit le nouveau venu,

1. cf. Ps. II, 10 et aussi II Sam. VIII, 15 XV, 4 Isaïe IX, 6 XI 2 sqq. XVI, 5 Jer. XXIII, 5 Prov. XVI, 10 XX, 8 II Chron. XXVI, 21 b Sap. Sal. VI, 1, 2.

2. On pourrait conjecturer avec quelque vraisemblance que c'est dudit âne qu'il est question dans le propos de Rabban Gamaliel II « l'âne est venu et a renversé le chandelier » *bab. Talmud Shabbath* 116 a-b. Il semble y avoir là une double allusion ironique, d'une part à une parole bien connue de Jésus (Mt V, 15; Lc XI, 33 Q) et d'autre part à l'entrée triomphale du prophète de Nazareth dans la ville où il devait trouver son tombeau. Il faudrait donc entendre : la catastrophe finale de Jésus prouve la fausseté de sa doctrine, cf. I Cor. I, 23. Un auteur plus récent qui n'en pénétrait plus le sens aura échafaudé sur ce propos mal compris l'historiette d'Imma Schalom et du juge corrompu.

C'est également dans un sens ironique que doit s'entendre l'histoire des deux jumeaux (de Rabbi Meir, *Tossefta Sanhedrin* IX, 7); tous deux semblent personnifier également Jésus, l'un dans la période de succès et de gloire, l'autre dans la période de défaite et d'humiliation.

3. Il est probable que le corps des Douze ouvrait la marche, ensuite venait Jésus, derrière lui la masse des disciples.

au nom du Seigneur (*Ps.* CXVIII, 26) Sauve nous (de l'oppression étrangère) ⁽¹⁾. Quelques bourgeois de Jérusalem ⁽²⁾, tremblant sans doute que l'affaire ne revînt aux oreilles de Pilate, adjurèrent Jésus d'imposer silence à ses disciples mais ne réussirent qu'à s'attirer cette riposte foudroyante: « Je vous dis que si ceux-ci se taisent, ce sont les pierres qui crieront (*Lc* XIX, 40) ⁽³⁾. Le peuple de Jérusalem

1. Tel paraît être le sens d'ὠσαννὰ (σῶσον) d'après les textes parallèles de l' A. T. (*II Sam.* XIV, 4 ; *II Reg.* VI, 26 ; *Ps.* CXVIII ; ἐλέησόν dans *Mc* X, 47 pourrait être une autre traduction de même mot.

Le premier ὠσαννὰ dans le verset 9 qui manque à D et au texte parallèle de Luc ne semble pas avoir appartenu au texte primitif. *Mc* XI, 10 a paraît être une glose de l'évangéliste : il nous paraît invraisemblable que le nom de David ait figuré dans l'acclamation des disciples, Jésus ne s'étant jamais donné comme fils de David (cf. *Mc* XII, 35-7) bien qu'il paraisse avoir en une autre circonstance parlé de lui (*Mc* II, 25, 6.) L'hosanna s'adresse au Roi Messie de *Mt* XIX, 28, infiniment supérieur à David qui l'avait prophétiquement appelé son Seigneur. Ἐν τοῖς ὑψίστοις pourrait être d'origine liturgique et dériver d'une invocation au Très-Haut. Il nous paraît probable que c'est ce même Hosanna, dicté cette fois par une malice diabolique, qui retentit aux oreilles du Crucifié pendant son agonie : Sauve-toi, toi-même en descendant de la croix (*Mc* XV, 30.)

Pour le sens politique de cette acclamation cf. *AJS* IV, al. 5 « et beaucoup d'âmes devinrent vacillantes, pensant que par là les tribus juives s'affranchiraient de la domination romaine ». Nous savons par *Mc* VIII 32 b, 33 que Pierre (et sans doute aussi le reste des Douze) ne s'était pas encore dégagé de la conception terrestre et charnelle du règne de Dieu ; c'est en tout cas la délivrance d'Israël qu'on attendait en premier lieu du Messie (*Lc* I, 74, II 30-32, 38). *Lc* XIX 38 b est rédactionnel cf. II, 14 : le Messie entrant à Jérusalem est salué à peu près dans les mêmes termes que par les anges lors de sa venue en ce monde.

2. Τινες... ἀπὸ τοῦ ὄχλου *Lc* XIX, 39. Les mots τῶν Φαρισαίων qui manquent à Syrsin paraissent interpolés.

3. A la différence de l'épisode parallèle de Matthieu XXI, 15, 16 manifestement arrangé en vue d'introduire un texte scripturaire, *Lc* XIX, 40 porte un cachet manifeste d'authenticité *unerfindbar echte Worte*. J. Weiss *Die 3 ält. Evg.* 501). Nonobstant une image commune ce texte ne paraît pas avoir été forgé d'après Habakuk II, 11 et moins encore d'après *Lc* III, 8 *Mt* III, 9. Cette parole de Jésus prononcée le

salem demeura d'ailleurs étranger à cette ovation, mais sa curiosité avait été mise en éveil. On questionna quelques-uns des pèlerins : « Qui est celui-là ? » Ils répondirent : C'est le prophète Jésus, celui de Nazareth en Galilée (*Mt XXI, 10-11*) ⁽¹⁾.

Ce fut peut-être aussi en vue de réaliser jusqu'au bout la prophétie de Zacharie (*XIV, in fine*) ⁽²⁾ que Jésus inaugura son ministère hiérosolymitain par l'expulsion des vendeurs du temple, affront cuisant infligé à la hiérarchie sacerdotale, prélude d'une guerre sans merci. Si d'autre part, comme il semble probable, cet incident parvint à la connaissance de Pilate, il dut le porter à croire que ce n'était pas la puissance romaine qui se trouvait menacée par la propagande du nouveau prophète.

même jour que celle relative au règne messianique exprime le même sentiment de confiance enthousiaste en un prochain triomphe. Cet épisode de Luc ne saurait donc être considéré comme un développement légendaire du récit de Marc, il en est indépendant et le corrobore. Nous ne saurions donc nous associer aux doutes élevés par Brandt et Wrede relativement à l'historicité du récit évangélique de l'entrée de Jésus à Jérusalem sauf en ce qui concerne la participation du peuple de la capitale à l'ovation, ceci n'est qu'une addition légendaire du IV^e évangile, comme il résulte de *Lc XIX, 39* et *Mt XXI, 10, 11*. Les *ὄχλοι* de ce dernier texte ne sont qu'un détail rédactionnel provenant d'une fausse interprétation de *Mc XI, 9 a* où il ne s'agit que des disciples.

1. Dans *Mt XXI, 10* ἐσεῖσθῃ πᾶσα ἡ πόλις nous reconnaissons le style caractéristique du rédacteur du I^{er} évangile (cf. *II, 3*), mais le propos qu'il rapporte au verset suivant d'après la tradition orale est probablement historique, il est en tout cas incompatible avec la légende postérieure qui fait participer à l'ovation le peuple de Jérusalem.

2. C'est donc à tort que Brandt (*E.G. 480 note 2*) affirme que l'expulsion des vendeurs n'était en aucune façon prédite ou préfigurée dans l'A. T. Cf. Drews *Christusmythe* 8 Tsd. 183, note 1.

III. — La première réunion du Sanhédrin.

AJS IV al. 4 sqq texte relatif à Jésus : « Et une multitude de peuple le suivaient et embrassaient sa doctrine. Et beaucoup d'âmes devinrent vacillantes pensant que par là les tribus juives s'affranchiraient de la domination (littéralement des mains) romaine.

C'était d'ailleurs son habitude de se tenir principalement hors de la ville sur le mont des Oliviers, c'est là aussi qu'il opérait ses guérisons ⁽¹⁾. Et autour de lui s'assemblèrent un nombre de 150 serviteurs ⁽²⁾, outre une multitude de de peuple. Voyant sa puissance, comme il opérait tout ce qu'il voulait par la parole ⁽³⁾ ils ⁽⁴⁾ le mirent en demeure

1. Ceci est en contradiction avec Mt XXI, 14 d'après lequel Jésus aurait opéré ses guérisons dans le temple,

2. Le terme, employé dans l'original grec était certainement δοῦλοι qui figure dans plusieurs livres du N. T. au sens de disciples : noter le parallélisme de μαθητῆς et de δοῦλος dans Mt X, 24, 25 ; de même dans la parabole de l'ivraie (Mt XIII, 24-30) l'οἰκοδεσπότης étant le Fils d'homme, les δοῦλοι ne peuvent être que les disciples. Cf. Jn XV, 15 et 20. Paul se qualifie aussi de δοῦλος X. I (Rom. I, 1). Le chiffre des 150 serviteurs qui d'après AJS IV, 6 auraient formé une sorte de hiérarchie par rapport à la masse des adhérents de Jésus, correspond à celui des chefs élus des phyles ou tribus de Juda, mentionnés dans Néhémie V, 17.

3. Cf. Mt VIII, 16 καὶ ἐξέβαλεν τὰ πνεύματα λόγῳ.

4. Grammaticalement le pronom paraît se rapporter aux serviteurs et au peuple dont il est question dans la phrase précédente. Mais il ressort de l'ensemble du récit (AJS IV, 9) qu'il s'agit seulement d'un groupe de zélotes, partisans de Jésus mais qui s'étaient mépris sur la tendance réelle de sa prédication puisqu'il refusa de les suivre, non

d'entrer en ville, de massacrer tous les Romains (*Cod. Acad.*) et Pilate et de régner sur eux (*c. Acad.*) (1). Mais celui-là (Jésus) s'y refusa. Et ensuite comme les dirigeants juifs avaient eu vent de la chose, ils s'assemblèrent avec le grand-prêtre et dirent : Nous sommes impuissants et (trop) faibles pour résister aux Romains. Mais comme l'arc est tendu, nous voulons aller chez Pilate et lui communiquer ce dont nous avons eu connaissance et (de la sorte) nous n'aurons pas à craindre que s'il l'apprenait par d'autres, nous ne soyons dépouillés de nos biens, voire mis à mort nous-mêmes et les enfants dispersés ».

Ce texte est évidemment comme l'ont reconnu Berendts et Frey, à rapprocher de la péricope du IV^e évangile (*Jn* XI, 47-53) où les autorités juives manifestent la crainte que les Romains ne viennent et ne prennent le temple et le peuple.

Le récit des Additamenta nous paraît porter à un haut degré le cachet de la vraisemblance historique : il caractérise de la façon la plus juste la position des autorités juives qui dénuées de toute force militaire, ne subsistaient plus qu'en vertu d'une tolérance précaire de l'autorité romaine et tremblaient en conséquence au moindre bruit de révolution. Leur démarche auprès de Pilate est donc motivée de la façon la plus plausible par le complot des zélotes.

Nous n'en saurions dire autant du récit parallèle du IV^e évangile qui développe lui aussi le thème que si le Sanhédrin ne met pas fin à la carrière de Jésus, eile mènera le

certain par lâcheté comme il ressort à suffisance de l'ensemble de sa conduite. Rappelons à ce sujet qu'un des Douze, l'autre Simon, était surnommé le zélote (*Lc* VI, 15 et par.)

1. Un écho de cet événement rapporté par erreur au ministère galiléen de Jésus s'est conservé dans le IV^e évangile (*Jn* VI, 14-15).

peuple juif à une catastrophe. On ne conçoit guère comment les miracles de Jésus, voire même la résurrection d'un mort, pouvaient avoir pour résultat de déchaîner sur la Judée la fureur des Romains (1).

Cette péricope du IV^e évangile fait l'effet d'un conglomérat d'éléments hétérogènes puisés à des sources diverses. L'une de ces sources est certainement le I^{er} évangile dont une locution caractéristique (συνεβουλεύσαντο ἵνα..... ἀποκτείνωσιν Mt XXVI, 4 ; (ἐζήτουν... πῶς... ὁ. dans le texte parallèle de Marc) est presque textuellement reproduite. C'est de là aussi que vient l'introduction dans le récit du grand prêtre Caïphe (2) (anonyme dans Marc) tandis que la convocation du Sanhédrin (XI, 47) pourrait venir d'AJS IV al. 7 aussi bien que de Mt XXVI, 3 (Jean a substitué les Pharisiens aux anciens du peuple de Matthieu) — Encore que la chose paraisse moins certaine nous ne saurions tenir non plus pour impossible que le rédacteur du IV^e évangile ait connu les Additamenta. Jn XI 48 b fait l'effet d'un résumé sommaire des considérations qu'AJS IV, 7 prête aux chefs de la hiérarchie juive, bien que dans ce dernier texte il ne soit pas question du temple qui paraît désigné par le τόπος du texte évangélique (3). Dans l'évangile les Synédristes manifestent donc la crainte que les Romains ne détruisent le temple et n'emmènent le peuple en captivité, l'allusion paraît viser rétrospectivement la catastrophe de 70 p.C. plutôt que celle de 586 a. C. La conclusion logique bien que non exprimée est qu'il faut mettre un terme par n'importe quel moyen à la carrière de Jésus, dès lors le reproche qu'un peu plus loin

1. Cf. J. Réville. *Le IV^e évangile* 225.

2. Cf. Goguel. *Sources du récit johannique de la passion* pp. 35, 79 et l'appendice D à la fin du volume.

3. Cf. à ce sujet Jn IV, 20, Actes XXI, 28 et Baljon G. T. *Woordenboek sub verbo*.

Caïphe adresse aux préopinants de ne rien entendre à la question tombe à faux. L'expression εἰς τις ἐξ αὐτῶν Jn XI, 49 qui sonne étrangement appliquée au grand-prêtre, président de droit du Sanhédrin, s'expliquerait de la façon la plus naturelle comme réminiscence du discours anonyme d'AJS IV, 7. Enfin dans ce dernier texte les Synédristes manifestent la crainte que si l'on ne met fin à la propagande de Jésus les enfants (d'Israël) ne soient dispersés, dans XI, 52 b. l'évangéliste dit que Jésus est mort non seulement pour le peuple mais aussi pour réunir en un (corps) les enfants dispersés de Dieu. L'allusion à l'autre parole semble probable, nous croyons en tout cas que le verbe διασκοπίζω figurait dans l'original grec d'AJS IV comme dans l'évangile.

Il est clair d'ailleurs que la parole prêtée à Caïphe (Jn XI, 50) est impossible au point de vue historique, elle méconnaît la situation politique et le droit public de l'époque. Le grand-prêtre parle comme s'il était investi lui-même du *jus gladii* ⁽¹⁾ ou du moins en situation de dicter un arrêt de mort à Pilate. Cette parole présuppose la connaissance de la mort de Jésus, elle émane donc du rédacteur de l'évangile.

En tout cas ce rédacteur a mis sur l'ensemble du récit l'empreinte de sa propre théologie. Dominé par une pensée d'apologie contre le Judaïsme pour lequel le supplice de Jésus demeurerait un objet de scandale et une objection à sa messianité, il s'est préoccupé avant tout de le représenter comme la réalisation d'un plan divin auquel avait coopéré la victime elle-même ; c'est dans cette pensée qu'il a rattaché directement le supplice de Jésus à ses miracles et en particulier au miracle culminant de la résurrection de

1. La contradiction avec Jn XVIII, 31 b est si flagrante qu'on peut douter que les deux textes émanent du même rédacteur.

Lazare par lequel il avait montré le Logos incarné, identifié à Dieu, dans le rôle d'arbitre suprême de la vie et de la mort. Caïphe comme grand-prêtre de cette année, est investi du don de prophétie (cf. Loisy *IV^e Evg.* 664) mais selon le dessein mystérieux de la Providence sa prédiction s'accomplit dans un sens tout différent de celui que son auteur avait en vue. Jésus meurt pour le salut non seulement d'Israël mais du genre humain tout entier ; son supplice qui dans l'intention de ses auteurs devait prévenir la dispersion des enfants de l'ancien Israël selon la chair, aboutit en vertu du plan divin à la réunion des enfants dispersés du nouvel Israël selon l'esprit : l'Eglise chrétienne (cf. *Jn* X, 16.)

Il semble donc qu'il faille identifier la réunion du Sanhédrin mentionnée par Jean XI, 47 à celle qui est relatée dans AJS IV, 7. On pourrait en dire autant de celle à laquelle Marc (XIV *initio*) fait allusion en termes vagues (4) — il en est formellement question dans le texte parallèle de Matthieu — n'était l'impossibilité de resserrer dans le délai de deux jours les événements qu'AJS IV, 8 sqq. place entre cette séance du Sanhédrin et le supplice de Jésus. Il y a d'ailleurs de fortes raisons de croire que ce délai de deux jours (μετὰ δύο ἡμέρας) inconnu de Luc, n'est qu'une combinaison artificielle du dernier rédacteur du second évangile qui aurait assigné le premier jour à l'histoire de l'onction, le second à la démarche de Judas auprès des grands-prêtres.

Au surplus le récit d'AJS IV, 7 est confirmé par le témoignage de Marc (XIV, 2), d'après une leçon du texte occidental (D, it.) ἔλεγον γὰρ μήποτε ἐν τῇ ἑορτῇ ἔσται

1 Mc XIV, 2 quelqu'en soit le texte primitif, fait certainement allusion à une résolution prise par les autorités, ceci suppose une assemblée régulière plutôt que de simples conversations privées entre membres du Sanhédrin.

θόρυβος τοῦ λαοῦ. Si les Synédristes ont hâte d'en finir, s'ils veulent s'emparer subrepticement (ἐν δόλῳ) de la personne de Jésus, ce n'est pas qu'ils craignent que le peuple résiste à l'arrestation ; ce qu'ils redoutent c'est que si Jésus était laissé en liberté, il ne soit de gré ou de force proclamé roi d'Israël par le peuple assemblé pour la fête et que cet événement ne donne le signal de l'insurrection contre l'autorité romaine (cf. Frey *Probleme* 9, 10 J. Weiss *Die 3 ält. Evg.* 201).

IV. L'échauffourée de Jérusalem.

Nous avons vu au chapitre précédent comment les chefs de la hiérarchie juive ayant eu vent du complot ourdi par la faction des zélotes et craignant d'être personnellement compromis, prirent l'initiative de le dénoncer. « Ils allèrent en faire part à Pilate. Et celui-ci envoya (ses soldats) et fit massacrer un grand nombre du peuple (1) ». AJS IV, al. 7 *in fine*, 8.

Si nous rapprochons de ce texte Mc XV, 7. « Or le nommé Barabbas se trouvait en prison avec les émeutiers qui lors de l'émeute avaient commis un meurtre » et aussi la parole de Jésus relative aux Galiléens massacrés (Lc XIII, 2) il semble que les trois textes se complètent et s'éclairent réciproquement.

Pour ce qui est de Marc, il semble faire allusion à des événements connus et en savoir plus long qu'il n'en veut dire (2). On remarquera que Marc distingue nettement le cas de Barabbas de celui des émeutiers qui avaient commis un meurtre au cours de l'émeute ou, comme nous dirions en langage moderne, qui avaient été pris les armes

1. La leçon du cod. Synod. 770 « des peuples » au pluriel est peut-être primitive cf. *Actes* IV, 27 σύν... λαοῖς Ἰσραήλ.

2. Mc XV, 7 paraît avoir été extrait textuellement du Proto-Marc, l'abréviateur aura oublié qu'il avait supprimé le récit de la στάσις et laissé subsister par inadvertance l'article défini ἐν τῇ στάσει. Matthieu (XXVII, 16) et Luc (XXIII, 19) ont remarqué l'anomalie et l'ont corrigée chacun à leur façon.

à la main ; il dit seulement qu'il avait été emprisonné avec (μετὰ) eux, évidemment comme instigateur de l'émeute, bien que le texte ne le dise pas expressément. Serait-ce s'avancer outre mesure que de voir en Barabbas un de ceux qui, acclamant Jésus de Nazareth comme le Messie, le pressèrent de se mettre à la tête du peuple de Jérusalem, pour massacrer Pilate et sa garnison romaine et régner ensuite sur Israël ? (AJS IV, al. 7 *initio*).

Nous ferons observer aussi qu'il paraît résulter de Mc XV, 7 qu'au moment du procès de Jésus, Barabbas et les émeutiers n'avaient encore été ni exécutés ni élargis. On peut en inférer avec vraisemblance que l'émeute ou échauffourée en question était un fait récent ne datant que de quelques jours. Et si ce fait avait coïncidé avec la prédication de Jésus à Jérusalem, il nous semble hautement probable que l'auteur d'AJS IV est dans le vrai quand il établit entre ces deux faits non pas seulement un synchronisme fortuit mais un rapport de cause à effet.

Pour ce qui est de Luc XIII, 1, 2, ce texte suppose la présence simultanée à Jérusalem d'un groupe de Galiléens qui n'y étaient vraisemblablement pas établis à demeure, et de Ponce Pilate qui résidait habituellement à Césarée. Il semble donc que l'incident auquel Jésus fait allusion doive être rapporté à l'époque de la Pâque et il ne nous paraît pas douteux qu'il faille l'identifier à la στάσις de Mc XV, 7 ⁽¹⁾ et au massacre d'AJS IV, 8, le premier de ces textes parlant de l'émeute, le second de sa répression. Si la parole que le III^e évangile prête à Jésus est authentique — et nous ne voyons aucun motif légitime

1. Cf. en ce sens H. J. Holtzmann *Die synopt. Evang.* 376 ap. Loisy *Syn.* II, 114 note 6.

d'en douter — il ne peut donc l'avoir prononcée qu'à Jérusalem dans les derniers jours de sa vie (¹).

Jésus prêchant la pénitence aux habitants de Jérusalem leur a donc dit : « Croyez-vous que ces Galiléens aient été pécheurs plus que tous les autres Galiléens pour avoir subi un pareil sort ? Je vous dis que non mais si vous ne faites pas pénitence, tous vous périrez de la même manière ».

Luc savait par la tradition que ces Galiléens avaient été massacrés par ordre de Pilate (XIII, 1) ; bien que dans AJS IV, 8 il ne soit pas spécialement question de Galiléens, il ne nous paraît pas douteux qu'il s'agisse du même événement. En revanche il nous paraît invraisemblable au premier chef que ce massacre ait eu lieu dans l'enceinte du temple (²) comme Luc le donne à entendre. Une pareille profanation aurait eu un retentissement immense, aurait provoqué peut-être une insurrection générale, en tout cas une plainte des autorités juives à Rome et dans cette hypothèse le silence que Josèphe a gardé sur l'incident deviendrait inexplicable.

Il est possible que Pilate ait dressé une embuscade aux Galiléens à leur sortie du temple, possible aussi que le texte soit corrompu, qu'il y ait ici quelque méprise de la part de l'évangéliste, voire peut-être qu'il ait simplement

1. Cf. en ce sens O. Holtzmann L. J. 328, 9 et Loisy *Syn.* I, 155. B. Weiss (L. J. II 354 note) n'admet pas que cette parole de Jésus ait été prononcée à Jérusalem, voir pourtant ce qu'il a dit au sujet de la composition de cette partie du III^e évangile L. J. II 371, note.

Il n'est guère probable non plus que l'histoire de l'accident de la tour de Siloam et de ses dix-huit victimes ait pénétré jusqu'en Galilée, il s'agit plutôt d'un événement de la veille dont un certain nombre des auditeurs de Jésus avaient été témoins.

2. Même dans le parvis des nations comme l'admet B. Weiss L. J. II, 354. L'autel des sacrifices se trouvait d'ailleurs dans le parvis d'Israël, inaccessible aux Gentils.

corsé son récit par une réminiscence de l'histoire du grand-prêtre massacré entre le sanctuaire et l'autel (XI, 51). Dans Luc chaque discours est muni d'une brève introduction, illustrant la situation dans laquelle Jésus le prononça (Wernle *Syn. Frage* 82) plusieurs de ces introductions font l'effet d'être ingénieuses et bien trouvées plutôt qu'historiquement vraies (*op. cit.* 83, cf. notamment *Lc XIX, 11* avec *Mt XXV, 13, 14*).

Il ressort donc en tout cas de l'ensemble des textes qu'un groupe de Juifs, vraisemblablement pour la plupart originaires de Galilée, et les soldats de Pilate, au temps de la Pâque en étaient venus aux mains et que le sang avait coulé. Et nous croyons pouvoir reconstituer avec assez de vraisemblance ce qui s'est passé en cette occasion. Pilate mis en garde par une dénonciation des chefs de la hiérarchie juive contre le projet révolutionnaire d'un groupe de zélotes qui voulaient exploiter à leur profit la popularité et le prestige de Jésus ⁽¹⁾ saisit l'occasion d'une réunion publique ou manifestation tumultueuse de ce groupe pour le faire cerner et assaillir par sa cohorte. Les Galiléens qui étaient armés ⁽²⁾ se défendirent et quelques seldats romains tombèrent sous leurs poignards ⁽³⁾, mais la lutte était inégale, la plupart des zélotes furent massa-

1. « Le but de la conspiration était d'entraîner Jésus dans la voie du messianisme politique. L'affaire avait été trahie et le procureur avait fait justice sommaire des principaux meneurs » B. Weiss *L. J. II*, 354, dont la découverte des *Additamenta* a confirmé la manière de voir.

2. On se rappellera à ce propos que les disciples de Jésus l'étaient aussi (*Mc XIV, 47*). Les armes en question étaient des poignards ou épées courtes qui se portaient cachés sous le manteau et furent à une époque postérieure l'arme des sicaires (μικρὰ ξιφίδια. *Jos. B. J. II*, 254-6.)

3. Il ne peut guère être question d'autre chose dans le passage de *Marc. (XV, 7)* relatif aux meurtres commis par les émeutiers au cours de l'émeute.

crés, le reste traîné en prison. Une rafle générale de tous les suspects s'ensuivit, Jésus de Nazareth (AJS IV al. 8) et Jésus bar Abba (Mc XV, 7 Mt XXVII. 16 Syrsin) furent au nombre des personnes arrêtées.

On se rappellera à ce propos qu'au témoignage de Josèphe (*Antt.* XVIII, 85 sqq.) Pilate un peu plus tard en aurait agi exactement de même au village de Tirathana près du mont Garizim à l'égard d'une assemblée tumultueuse de Samaritains séduits par un faux prophète ; le fait provoqua une plainte au gouverneur de Syrie, Vitellius et la déposition du procurateur (¹).

AJS IV, 8 « Et il (Pilate) fit amener devant lui ce thaumaturge (Jésus). Et ayant procédé à son interrogatoire, il se convainquit qu'il était un bienfaiteur, non un malfaiteur ni un révolutionnaire, ni un aspirant au pouvoir, et le fit remettre en liberté (²)... Et il (Jésus) alla à sa place habituelle et fit ses œuvres accoutumées. Et comme derechef un nombre croissant de peuple s'assemblait autour de lui, il se rendit célèbre par son activité plus que tout le monde ».

Cette première arrestation de Jésus fut évidemment opérée par des soldats de Pilate. Une réminiscence vague de ce fait paraît s'être conservée dans le IV^e évangile qui fait participer la cohorte (σπειρα) et un centenier (χιλίαρχος) à l'arrestation, mais dont l'auteur paraît s'être imaginé naïvement que la cohorte avait été placée sous les ordres

1. Les témoignages concordants de Mc XV, 7 et AJS IV, 8 d'où il résulte clairement que l'émeute ou le massacre eut pour théâtre Jérusalem, ne permettent pas d'identifier ces deux événements, comme l'ont fait Th. de Bèze et après lui Wellhausen (*Ev. Lc.* 71).

2. On lit ensuite dans le texte : « Il (Jésus) avait en effet guéri sa femme mourante. » Ce motif additionnel, venant après l'acquittement fait l'effet d'une glose marginale incorporée au texte. Ce trait connexe à Mt XXVII, 19 est sans doute également légendaire.

de Judas (Ἰούδας λαβὼν τὴν σπιῖραν... ἔρχεται). Il est évident qu'il a confondu les deux arrestations.

Il semble que dans ce texte (AJS IV, 8) il soit question d'une comparution personnelle et d'un interrogatoire de Jésus par Pilate, plutôt que d'une enquête à son sujet. Jésus s'étant justifié c.-à-d. ayant probablement prouvé par témoins qu'il avait rejeté la proposition révolutionnaire des zélotes (IV, 7) est acquitté, remis en liberté, retourne à sa place accoutumée, le mont des Oliviers (IV, 6) et y reprend sa double activité de prophète et de thaumaturge. Loin d'avoir porté atteinte à sa popularité les récents événements n'ont fait que l'accroître. Ceci est en contradiction avec le récit de Marc (XIV, 2 et XV, 11-15) d'après lequel un revirement complet se serait produit dans les dispositions du peuple de Jérusalem à l'égard de Jésus, mais nous verrons plus loin ce qu'il faut penser de l'historicité de l'épisode de Barabbas.

Le coup monté par les Synédristes contre Jésus avait donc échoué pour le moment. Mais ils connaissaient trop bien le côté faible du procureur pour ne pas être tentés de revenir à la charge.

V. — Ponce Pilate dans la légende et dans l'histoire.

Jésus a été mis à mort par les Juifs, ce point d'histoire est établi non seulement par le plus ancien témoignage de source chrétienne *I Thess.* II, 15 mais aussi par la tradition juive conservée dans le Talmud (*bab. Sanhedrin 43 a, Tossefta Sanhedrin IX, 7*) enfin par les Additamenta. Il est vrai d'autre part qu'il fut supplicié en la forme romaine, que d'ailleurs étant donné le droit public de l'époque, le Sanhédrin n'a pu le mettre à mort qu'avec le concours du procureur romain.

— Il paraît résulter clairement des témoignages combinés de Josèphe *Antt.* XX 202, 3 et de *jer. Sanhedrin I, 1* et VII, 2 (cf. Loisy *Syn.* II 593 note 4) que le grand prêtre n'avait pas le droit de convoquer le Sanhédrin — tout au moins pour connaître d'une cause capitale — sans autorisation préalable du procureur (comparer ce qui est dit du procès de Paul dans *Actes* XXV, 3-5). En sollicitant une autorisation de ce genre il avait naturellement à désigner l'accusé et à préciser le ou les chefs d'accusation. Le procureur en refusant son autorisation empêchait de poursuivre, mais s'il la donnait, il assumait par le fait même l'obligation morale de laisser libre cours à l'application de la Loi juive et d'assurer l'exécution d'une condamnation régulièrement prononcée. Si Hanan le jeune en 62 a profité d'une vacance de la procurature pour se mettre au-dessus de cette restriction, excès de pouvoir qu'il a d'ailleurs payé de sa destitution, on peut tenir pour cer-

tain que le grand prêtre en exercice ne s'y sera pas risqué alors que Pilate était présent en personne à Jérusalem. Il n'est donc pas douteux que l'autorisation d'arrêter et de poursuivre Jésus ait été sollicitée et accordée et Pilate en l'accordant savait qu'il envoyait Jésus au supplice parce que les chefs des prêtres « l'avaient livré par envie » en d'autres termes parce qu'il s'agissait purement et simplement de supprimer une personnalité gênante pour les pouvoirs établis. Tout le récit de la comparution de Jésus devant Pilate postérieurement à sa condamnation par le Sanhédrin serait donc à reléguer dans le domaine de la légende (1).

La révélation historique la plus intéressante que nous apportent les *Additamenta* consiste incontestablement dans le fait que Jésus de Nazareth aurait été arrêté deux fois (2). Le soupçon de complicité dans le complot ourdi par Jésus bar Abba et d'autres zélotes aurait été la cause déterminante du premier procès qui après enquête et comparution personnelle de Jésus devant le procureur se termina

1. Marc a donc rejeté après la sentence du Sanhédrin la comparution de Jésus devant Pilate qui lui était en réalité antérieure. Ceux là seuls s'en étonneront qui attribuent à cet écrit d'instruction religieuse et d'édification un ordre chronologique que lui contestait la plus ancienne tradition ecclésiastique (οὐ μὲντοι τῷδε, Papias *ap.* Eus. H. E. livre. III 39, 15.)

L'interrogatoire de Jésus par Pilate fait d'ailleurs l'effet d'un doublet de l'interrogatoire par le grand-prêtre ; il suffit pour s'en convaincre de comparer Mc XV, 2 avec XIV, 61 et XV, 4 avec XIV, 60. La question posée par Pilate Mc XV, 2 semble avoir été déduite de l'inscription de la croix (XV, 26.)

2. On a trouvé étrange (Schwartz et Spitta *ap.* Goguel *Sources R7P* 75) que dans le IV^e évangile Jésus soit arrêté à la fois par des Romains et par des Juifs. Tout s'explique si l'on admet avec AJS IV que Jésus a été arrêté deux fois : la première fois par les Romains, la seconde par les Juifs. Il est possible comme l'a cru Schwartz, que le texte primitif de Jean n'ait mentionné que l'arrestation par les Romains de même que les Synoptiques n'ont mentionné que l'arrestation par les Juifs.

en ce qui le concernait par un non-lieu. Si après cela Pilate s'est décidé pour des raisons politiques ou autres à le sacrifier à la haine implacable de la hiérarchie juive (¹), on peut tenir pour certain qu'il se sera épargné une nouvelle comparaison de l'accusé dans laquelle il était assuré de ne pas jouer le beau rôle mais qui devait fatalement lui attirer de sa part des reproches sanglants et mérités (²).

En somme il est un point qu'on peut considérer comme absolument acquis à l'histoire c'est que Pilate s'est d'abord refusé à condamner Jésus et qu'il a ensuite autorisé son supplice. La chose résulte clairement déjà de Marc XV, plus clairement encore d'AJS IV. Mais d'après la première source ce revirement aurait été l'affaire de quelques instants, tout au plus de quelques heures, d'après la seconde il ne se serait produit qu'après un intervalle de quelques jours au moins.

Quant au motif de ce revirement du procureur, il semble qu'il soit demeuré mystérieux et que des rumeurs diverses aient circulé sur ce point à Jérusalem. Un auteur byzantin vivant aux confins du VI^e et du VII^e siècle, Malalas (³) qui a certainement utilisé ici une source autre que les évangiles, hésite entre deux explications de sa conduite : la crainte du peuple δαίλια τοῦ πλήθους et la

1. On pourrait comparer le rôle de Pilate dans le procès de Jésus à celui de François I^{er} dans l'affaire de Louis de Berquin qu'il protégea pendant un temps contre ses persécuteurs mais finit par abandonner à son sort plutôt que de se brouiller à son sujet avec la hiérarchie romaine.

2. Il n'est point invraisemblable que dans ces circonstances Pilate ait renvoyé Jésus devant Hérode Antipas comme l'attestent Luc (XXIII, 7 sqq.) et le pseudo-Pierre (*initio*.) Ce dernier texte est manifestement indépendant de Luc, ce qui donne lieu de croire que l'épisode vient du proto-Marc. Cf. à ce sujet B. Weiss L. J. II 549 note *in fine* Walter Bauer L J. 193-5.

3. Ap. Müller *Fragm. historic. græc.* tome IV frgm. 81. Sur Malalas cf. Schürer GJV. I, 646, 7.

corruption ἐπαγγελία χρημάτων. Les Synoptiques laissent seulement entrevoir la première explication, elle n'est formellement exprimée que dans le IV^e évangile (*Jn* XIX, 8) son caractère légendaire saute aux yeux. Non seulement Pilate était en possession de la force militaire, mais au moment où se décida le sort de Jésus il venait d'étouffer un mouvement révolutionnaire à Jérusalem, et les principaux meneurs se trouvaient en prison sous le coup d'une sentence capitale (*Mc.* XV, 7 *AJS* IV, 8). Quant à l'autre explication ἐπαγγελία χρημάτων il ne semble point douteux qu'elle dérive directement d'*AJS* IV, 10 « les docteurs de la Loi empoisonnés par l'envie, donnèrent trente talents à Pilate pour qu'il le mît à mort. Et celui-ci après avoir pris l'argent, leur donna congé d'exécuter eux-mêmes leur projet ⁽¹⁾ ». Nous savons par le témoignage d'Agrippa I^{er} dans Philon (*Leg. ad Gaium* § 38) que Pilate avait mauvaise réputation au point de vue de l'intégrité, il n'y a donc pas lieu de s'étonner outre mesure qu'à la suite de cette affaire de Jésus où il avait joué un rôle étrange et en apparence inexplicable, le bruit ait couru à Jérusalem qu'il s'était laissé corrompre par l'or du Sanhédrin ⁽²⁾. Le fait

1. On pourrait conjecturer dans l'original παρέδωκεν τῷ θελήματι αὐτῶν τὸ βούλημα ἑαυτοὺς ἐπιτελέσαι. Cf. *II Macc.* xv, 5.

L'auteur d'*AJS* IV donne l'histoire des trente talents offerts par les autorités juives et acceptés par Pilate comme un fait historique et non comme une simple rumeur, il est certain qu'il croyait lui-même à sa réalité. Mais il n'y a pas lieu de supposer non plus qu'il ait voulu faire accroire à ses lecteurs qu'il eût été témoin oculaire de la scène de corruption ou qu'il eût tenu en mains la quittance de Pilate. Il atteste seulement d'après la tradition que cette histoire circulait à Jérusalem au lendemain du supplice de Jésus, ce dont nous ne voyons aucune raison plausible de douter vu qu'un témoignage contemporain confirme la réputation de vénalité τὰς δωροδοκίας du procureur. (Cf. le texte de Philon *ap.* Schürer *GJV* I, 489 note.

2. Si Pinehas le brigand (*bab. Sanhedrin* 106 b) est Ponce Pilate, l'épithète pourrait bien faire allusion à la tradition d'après laquelle il aurait extorqué de l'argent aux autorités juives pour leur permettre

est d'ailleurs médiocrement vraisemblable et fût-il réel, n'appartiendrait pas à l'histoire vu qu'il ne peut avoir laissé aucune espèce de trace écrite. La seule chose certaine c'est que le sort de Jésus a fait l'objet d'une transaction louche sur laquelle il faut nous résigner à ignorer toujours la vérité, les deux parties en cause ayant de concert travaillé à l'étouffer.

« Et ceux-là le prirent et le crucifièrent par application de la Loi des ancêtres ⁽¹⁾ ». AJS IV 10 *in fine*.

Le sens de la dernière phrase est douteux, la préposition slave pouvant se traduire « en violation de la Loi » (Brendts). Mais qu'il y ait eu dans le grec κατὰ ou παρὰ τ. π. v. que l'auteur ait voulu affirmer que Jésus avait été crucifié en conformité de la Loi juive, ou qu'il l'avait été injustement par une application abusive de cette Loi, ou irrégulièrement, ce mode de supplice n'étant point comminé par la Loi, le texte exclut en tout cas l'hypothèse d'une condamnation par Pilate en vertu du droit romain ⁽²⁾ et aussi celle d'un acte de violence populaire

de punir Jésus en vertu de leur Loi. Cf. Strack *Jesus, die Här. u. d. Christen* 42 *in medio* Herford *Christianity in Talmud a. M.* 87 sqq.

1. On pourrait conjecturer dans le grec :

Καὶ κρατήσαντες αὐτὸν ἐσταύρωσαν κατὰ τὸν πατριὸν νόμον. Pour κατὰ τὸν νόμον en conformité de la Loi cf. I Macc. IV, 47 Jos. *Antt.* V 335.

Pour παρὰ τὸν νόμον en violation de la loi cf. *Actes* XVIII, 13. La conjecture de Frey SJB 136 διὰ τὸν νόμον dans l'intérêt du maintien de la Loi paraît subtile à l'excès et peu vraisemblable, fût-elle fondée elle impliquerait toujours la condamnation de Jésus par le Sanhédrin. En tout cas s'il y a un contre-sens dans la version slave, il doit provenir d'une lecture fautive du génitif pour l'accusatif.

2. L'assertion de Loisy *Syn.* II 594 « il est évident..... qu'on a introduit devant le tribunal du procureur une accusation que celui-ci a examinée selon le droit romain et que Pilate seul a prononcé une sentence conformément à ce droit » nous paraît sujette à caution en présence du témoignage précité de Philon qui relève à la charge de Pilate sa pratique assidue des exécutions sans jugement τοὺς ἀκρίτους καὶ ἐπαλλήλους φόνους.

comme celui dont Etienne fut victime quelques années plus tard. Ce texte qui paraît tout à fait indépendant des évangiles atteste comme eux que Jésus a été condamné dans les formes légales par le Sanhédrin.

La légende de Pilate reposerait donc sur une confusion qui n'a pas tardé à se produire entre deux procès distincts qui se succédèrent à un intervalle assez court : le procès romain de sédition lequel en ce qui concerne Jésus se termina par un non-lieu, et le procès juif de séduction dirigé par le grand-prêtre, lequel aboutit à la condamnation qui fut seulement ratifiée par Pilate et exécutée par ses bourreaux.

Cette légende aurait donc son origine d'une part dans la notion juridique que la sentence capitale rendue par le Sanhédrin n'a pu devenir exécutoire que par la ratification du procurateur romain, d'autre part dans le caractère romain et non juif du supplice, enfin et surtout dans la préoccupation apologétique de casser moralement la sentence rendue par le Sanhédrin en faisant attester par la plus haute autorité du pays l'innocence de Jésus (1).

— Si Pilate après avoir donné au Sanhédrin licence de condamner Jésus, ne l'a point laissé lapider par les Juifs mais s'est chargé lui-même de l'exécution, ç'a été sans nul doute en vue de ne pas laisser oublier au peuple que le *jus*

1. Notre conception du procès de Jésus est confirmée par les évangiles autres que le II^e. « D'après Luc comme d'après Jean, Pilate ne s'est nullement convaincu de la culpabilité de Jésus et n'a pas rendu de jugement, mais a simplement autorisé les chefs de la hiérarchie juive à mettre à profit la crucifixion de deux condamnés ordonnée par lui pour se débarrasser de Jésus par la même occasion. » B. Weiss *Quellen der synopt. Ueberlfg* 160 note 31 cf. L. J. II 558, 560.

De même dans Mt XXVII, 26 παρέδωκεν αὐτοῖς τὸν Ἰησοῦν selon D, Syrsin et autres mss. Dans Jean XIX 23 les soldats romains (στρατιῶται) n'entrent en scène qu'au pied de la croix.

gladii lui appartenait à l'exclusion de toute autre autorité.

La tradition chrétienne paraît donc nous avoir tracé du procureur romain un portrait de haute fantaisie. Le Ponce Pilate des évangiles ⁽¹⁾ bien intentionné et compatissant d'une part, faible et presque craintif de l'autre, qui s'efforce d'abord de sauver Jésus mais finit par céder à la pression du Sanhédrin et à la clameur sanguinaire de la foule, appartient au domaine de la légende et n'a rien de commun avec le personnage énergique, cruel et totalement dénué de scrupules que fut le Ponce Pilate de l'histoire. La tendance de cette tradition à le dégager de toute responsabilité dans le supplice de Jésus atteint son plein épanouissement dans Matthieu, Luc et Jean mais paraît avoir déjà foncièrement vicié le récit de Marc, qui d'ailleurs se rapporte pour la plus grande partie à des faits dont aucun membre de l'entourage de Jésus n'a été témoin oculaire.

Les Additamenta ne nous apprennent rien sur la date de l'évènement. Mais une précieuse indication du pseudo-Pierre provenant très probablement du proto-Marc, supplée ici à leur silence :

καὶ παρέδωκεν αὐτὸν τῷ λαῷ πρὸ μιᾶς τῶν ἡμέρων
τ. ε. α.

Cette assertion concorde avec le témoignage du IV^e évangile (*Jn* XIII, 1) comme aussi du Talmud, *bab. Sanhedrin* 43 a « la tradition atteste :

Au jour de préparation de la Pâque on a pendu Jésus de Nazareth » ⁽²⁾.

1. A la réserve de Lc XIII, 1-3.

2. Dans ce texte le détail du héraut qui précède Jésus pendant quarante jours n'est manifestement qu'une fiction tendancieuse visant à établir que Jésus a bénéficié des garanties que la procédure talmudique (*Sanh.* VI, 1) donnait à l'accusé. Mais ce n'est pas là une raison suffisante pour rejeter la partie historique du texte qui paraît contenir (*in fine*) une allusion à l'intervention de Pilate dans le procès.

Jésus est donc mort le jour de préparation (παρασκευή) où les prêtres tuaient les agneaux pour la fête (14 nisan) ce qui explique le langage de Paul *I Cor.* V, 7 b. L'assertion de Paul *I Cor.* XI, 23 que le dernier repas a été célébré par Jésus ἐν τῇ νυκτὶ ἣ παρεδίδeto est également exacte. Par contre celle de Marc (XIV, 12) qui place les préparatifs de ce dernier repas τῇ πρώτῃ (= μιᾷ) τῶν ἁζύμων ὅτε τὸ πάσχα ἔθουon n'est pas historique, elle trahit l'ignorance de la computation juive d'après laquelle l'immolation des agneaux et leur manducation avec le pain azyme avaient lieu à deux jours différents, séparés par le coucher du soleil. Cette assertion du II^e évangile semble procéder de la double identification, du Christ à l'agneau pascal, et des éléments eucharistiques au corps et au sang du Christ, elle reposerait donc sur l'idée préconçue que la Pâque nouvelle des chrétiens devait coïncider en date avec celle de l'ancienne ordonnance qui n'en était que la figure.

Addendum : l'épisode de Barabbas.

La fin de Jésus a été dramatisée par l'imagination populaire comme l'avait été celle du Baptiste. En particulier l'épisode de Barabbas tel que nous l'a transmis Marc a un caractère manifestement légendaire : il semble notamment invraisemblable que la coutume de délivrer un prisonnier à l'occasion de la Pâque ait jamais existé ailleurs que dans l'imagination de l'auteur du II^e évangile qui a été copié par les autres.

En revanche il y a de fortes raisons de croire que le personnage de Barabbas appartient à l'histoire : le patronymique bar Abba (1) ou bar Rabba qui marque la filia-

1. Sur le sens d'Abba (= διδάσκαλος) cf. Abbott SM 3492 m ; pris au sens de « *filius magistri eorum* » dans l'évangile des Hébreux d'après Jérôme in *Matth XXVII*, 16.

tion, suppose un prénom cf. *Hija bar Abba* (*bab. Hüllin* 13 b) *Hanan bar Rabba* (*bab. Baba Bathra* 91 a) on peut rapprocher aussi de ὁ λεγόμενος Βαραββᾶς dans Mc XV, 7 Ἰωσήφ τὸν καλούμενον Βαρσαββᾶν *Actes* I, 23 et Ἰωσήφ ὁ ἐπικληθεὶς Βαρνάβας *Actes* IV, 36. Il ne paraît y avoir aucune raison valable de chercher au Barabbas des évangiles un autre prénom que celui de Jésus qui, au témoignage d'Origène (*in Matth.* conservé seulement en version latine) se lisait dans Mt XXVII, 17 selon plusieurs mss. grecs du I^{er} évangile (aussi dans Syrsin.) Il paraît inconcevable que ce nom de Jésus Barabbas ait pu être inventé dans un milieu chrétien alors que la croyance à la résurrection de Jésus avait investi son nom d'un caractère sacré et que la légende chrétienne dénaturant le caractère du personnage que Marc (XV, 7) nous laisse clairement entrevoir, tendait par amour du contraste à le transformer en malfaiteur vulgaire (*Jn* XVIII, 40 *in fine*). Sa présence dans des mss. ou versions de grande autorité ne comporte donc d'autre explication que la réalité historique du personnage. Si le prénom « Jésus » manque à tous les mss. de Marc et de Luc qui ne le désignent que par son patronymique Barabbas, il n'est guère douteux qu'il faille attribuer son absence à un scrupule apologétique « *ne nomen Jesu conveniat alicui iniquorum* » Orig. *loc. cit.* (à en rapprocher la suppression ou la mutilation dans ces évangiles du logion relatif à la royauté messianique de Jésus sur Israël (*Mt* XIX, 28).

Nous croyons donc possible de dégager avec une certitude suffisante le noyau historique de l'incident. Pilate a fait remettre en liberté au dernier moment Jésus bar Abba dont la complicité au moins morale dans les récents troubles de Jérusalem était notoire mais en faveur duquel le Sanhédrin avait intercédé. Il a envoyé au supplice en même temps que deux autres personnes très probablement impliquées dans la même affaire, Jésus de Nazareth dont

l'activité de prophète et de thaumaturge n'avait pas été étrangère à la fermentation des esprits qui régnait à Jérusalem, en avait peut-être même été la cause principale, mais qui était innocent de toute excitation à la révolte, comme Pilate l'avait reconnu lui-même en le faisant remettre en liberté au lendemain de l'échauffourée. On conçoit que l'imagination populaire ait été vivement frappée de cette coïncidence entre la grâce (1) accordée à un zélote notoirement compromis dans les derniers troubles et le supplice du prophète de Nazareth dont Pilate avait en cette occasion reconnu lui-même l'innocence. Entre ces deux faits le seul rapport était qu'ils procédaient l'un et l'autre d'une intention commune : la grâce comme le supplice avaient été dictés à Pilate par la préoccupation de rester coûte que coûte en bons termes avec les autorités juives. Mais quand au cours de la génération suivante se fut évanoui l'espoir de convertir à l'évangile le gros d'Israël, quand il fut devenu clair que l'église nouvelle ne serait jamais tout au moins dans son pays d'origine qu'une minorité impuissante et persécutée, l'idée commença à germer dans le milieu chrétien qu'en cette affaire de Jésus la masse du peuple (πᾶς ὁ λαός) avait été complice du crime de la hiérarchie, que Pilate lui avait donné à choisir entre le Messie et Barabbas, et que de propos délibéré elle avait acclamé le criminel et rejeté le Juste. Le fameux verset *Mt XXVII, 25* : « Que son sang retombe sur nous et sur nos enfants » n'a naturellement rien d'historique ; ce que nous entendons dans cette parole célèbre c'est la voix de la seconde génération chrétienne, projetant inconsciemment dans le passé le phénomène contemporain de l'aveuglement et de la réprobation d'Israël (*Rom. IX. X* cf. *Mt VIII. 11-12*).

1. Il est douteux que le procureur eût à proprement parler le droit de grâce. Mais aucun texte n'affirme que la condamnation — qui vu les circonstances n'était point douteuse — eût déjà été prononcée.

VI. — La Cène.

Jésus paraît avoir été versé dans la littérature prophétique (1), il y a notamment de fortes raisons de croire qu'il connaissait l'œuvre de Jérémie (2), nous ne saurions donc tenir pour impossible que ses actes et paroles de la dernière Cène procèdent d'une réminiscence consciente de l'ancien rite funèbre hébraïque du pain rompu pour ceux qui portent le deuil d'un défunt, de la coupe de consolation vidée en mémoire du père ou de la mère (*Jer.* XVI, 7 cf. *Ezech.* XXXIV, 17 *in fine.*) Il est plus vraisemblable encore qu'en vertu de sa dignité messianique, de son rapport unique avec le Père céleste (*Mt* XI, 27) il s'est considéré comme le médiateur de la nouvelle ordonnance (3) annoncée par ce prophète (XXXI, 31 sqq) c'est peut-

1. *Er kannte ja die Schrift so gut wie nur einer seiner Zeitgenossen* Fiebig *Altjüdische Gleichnisse* 146.

2. Le mot sur la « caverne de voleurs » *Mc* XI, 17 cf. *Jer.* VII, 11 porte un cachet d'authenticité manifeste. — Comparer aussi *Mt* X, 6, XV, 24 (brebis perdues d'Israël) avec *Jer.* L, 6 et *Mt* XI, 29 b avec *Jer.* VI, 16.

3. *Berith* = *Διαθήκη* = *einseitige Verfügung* d'après la traduction exacte de Deissmann (*Licht vom Osten* 253). Le terme « alliance » est impropre quand il s'agit de rapport entre Dieu et l'homme parce qu'il implique une réciprocité de devoirs (cf. F. Dibelius *Das Abendmahl* 77). Le terme « testament » peut s'entendre du Christ, (*Hebr.* IX, 15-17) mais non de Dieu (*Gal.* III, 17) vu que le testament ne prend effet que par la mort du testateur et que Dieu est par définition éternel. Ordonnance (*statutum*) paraît être l'équivalent français le plus exact (Cf. Wildeboer *Het ontstaan van den Kanon des O. V.* 4^{de} druk 6 n. 5.). Les deux ordonnances diffèrent en ce que l'ancienne avait pour objet la conservation et

être même en cette qualité qu'il a dès le début de sa carrière exercé le pouvoir de remettre les péchés (*Mc* II, 5 cf. *Fer.* XXXI, 34 *in fine.*)

Quoiqu'il en soit, à moins qu'on ne prenne le parti radical de rejeter l'historicité de tout ce récit de la dernière Cène, seul événement de la vie terrestre de Jésus sur lequel la tradition synoptique se trouve corroborée par un témoignage de Paul, provenant sans doute des premiers apôtres galiléens (1), il faut reconnaître que l'attitude de

l'accroissement du peuple élu pris en masse, et la nouvelle, le salut personnel des croyants. Si le contraste de l'ancienne et de la nouvelle ordonnance n'a point été mentionné ailleurs par Jésus, celui qu'il a établi entre l'ère de la Loi et des prophètes se terminant en la personne de Jean, et celle de la conquête du royaume de Dieu inaugurée par lui-même nous paraît y correspondre exactement (Cf. B. Weiss L. J. II, 8).

Loin d'être un trait spécifiquement paulinien. (Loisy *Syn.* II, 533) la mention de la nouvelle Brith paraît avoir été un lieu commun de la théologie juive du I^{er} siècle, elle revient à plusieurs reprises dans les documents hébreux publiés récemment par Schechter *Theol. Tijdschrift* 1912 aflev. I. pp. 12, 16 et la note p. 30) dont la rédaction paraît remonter plus haut que la destruction du temple (Israël *Levi Rev. ét. juives* tomes LXI et LXIII) et pour lesquels toute influence paulinienne est hors de question. Ces textes émanent de sectaires juifs (Minim) qui n'étaient pas des Sadducéens chrétiens (Margoliouth) cette association de termes équivalant à peu près pour le I^{er} siècle à celle de Papistes protestants pour le XVI^e.

1. Il ne nous paraît nullement invraisemblable que Paul ait immédiatement consigné par écrit les paroles d'institution recueillies de la bouche de Pierre à Jérusalem (*Gal.* I, 18). Les arguments qu'on a fait valoir en faveur de l'interpolation de la péricope I Cor. XI, 23-32 paraissent des plus faibles; la logique voudrait en ce cas qu'on rejetât aussi X, 14-22, le terme $\delta \kappa \upsilon \rho \iota \omicron \varsigma$ appliqué à Jésus, loin d'être suspect, a été une expression favorite de Paul dans le double sens de Christ terrestre et de Christ glorifié (cf. notamment I *Thess.* IV 15 sqq.) Contre Schläger *Theol. Tijdschrift.* 1912 Afl. 2, 142. Nous ne voyons aucune raison d'entendre $\epsilon \gamma \omega \text{ παρέλαβον ἀπὸ τοῦ κυρίου } \delta \text{ καὶ παρέδωκα ὑμῖν}$ I Cor. XI. 23 dans un autre sens que $\text{παρέδωκα ὑμῖν } \delta \text{ καὶ παρέλαβον}$ I Cor. XV. 3. (contre Loisy *Syn.* II 531, 532 note 1. Cf. en notre sens B. Weiss L. J. II 498, 9 note Clemen *Religionsgesch. Erklrg des N. T.* 186, 7 Ad. Merx. *Die 4 kan. Evg. n. i. ältesten b. Texte ap.* H. J.

Jésus en cette circonstance suppose de sa part la conviction intime de l'imminence de sa fin (1). Au moment de l'entrée à Jérusalem il avait pu rêver encore de l'avènement pacifique du règne de Dieu sur la terre ; depuis lors en présence de l'hostilité implacable que sa prédication lui avait attirée de la part de la hiérarchie juive, il était arrivé à la conviction que pour entrer dans la gloire il lui faudrait passer par la mort. Mais il pouvait se rendre ce témoignage qu'il avait mené sa mission à bonne fin :

C'est un feu que je suis venu jeter sur la terre.

Et que veux-je (encore) s'il est déjà allumé (*Lc XII, 49*) (2).

Holtzmann *Das messian. Bewusstsein Jesu* p. 23, 4.) Quand Paul a voulu faire appel à une révélation directe du Christ glorifié il a pris soin de le dire en propres termes : δι' ἀποκαλύψεως I. X. *Gal. I, 12*. Nous traduisons donc : J'ai reçu de la part du Seigneur c.-à-d. comme venant de lui, en vertu de ses instructions solennelles aux Douze, ce que je vous ai transmis. Si Paul invoque spécialement ici l'autorité du Seigneur Jésus, c'est à raison du but disciplinaire qu'il a en vue. Dans I Cor. VII, 10 à propos de l'indissolubilité du mariage, l'allusion évidente à une parole connue de Jésus (*Mc X, 11 Mt XIX, 9*) prouve clairement que κύριος désigne le Christ terrestre et non le Christ glorifié. Il en est de même dans le texte relatif à la virginité (VII, 25). Il n'y a pas lieu d'attacher une portée spéciale au pronom ἐγὼ π. (Clemen *loc. cit.* Le Camus *ap. Loisy Syn.* II 532 note) Paul en affectionnant l'emploi au début de la phrase (cf. I Cor. II. 1 III 1 et 6 II Cor I, 23 X, 1 XII, 16. *Gal. V, 2* etc.)

1. Le pressentiment véridique d'une fin imminente est un phénomène d'observation fréquente qui peut à peine être tenu pour miraculeux. Les exemples en abondent, nous en citerons un comme typique et bien attesté. Au cours d'un souper pendant le siège de Paris Néverlée dit en se versant à boire : c'est ma dernière coupe de champagne, je serai tué demain. La prédiction se réalisa. (c^{te} d'Hérisson. *Journal d'un officier d'ordonnance*). Autres exemples dans Oscar Bloch *Vom Tode*. Stuttgart Axel Juncker.

2. Ce texte de Luc XII 49-50 ne se rattache pas logiquement à la parabole des deux serviteurs (*Loisy Syn.* I 891-2) il semble aussi que le rapport avec le texte suivant relatif à la discorde causée dans les familles par la prédication de l'évangile soit artificiel et provienne de la similitude fortuite des deux expressions βαλεῖν πῦρ et βαλεῖν μάχαιραν (*Mt X, 34* cette forme du texte paraît primitive par rapport à *Lc XII, 51* et doit être celle de Q). Dans le texte précité la Vulgate paraît avoir

En d'autres termes : je n'ai point vécu en vain, ma tâche est accomplie. Nous pensons que cette parole qui porte un cachet d'authenticité manifeste, doit avoir été prononcée par Jésus à Jérusalem, probablement à la veille de sa seconde arrestation, quand il se sentait déjà en face de la mort (1). Il ne l'envisageait pas sans angoisse bien qu'il vit en elle le passage à une nouvelle vie :

Mais j'ai (encore) à être baptisé d'un baptême.

Et combien suis-je anxieux jusqu'à ce qu'il soit consommé (*Lc XII, 50*) (2).

C'est encore du phénomène de la mort, interprété dans un sens mystique, qu'il est question dans ce texte : ainsi qu'au baptême le néophyte se plonge tout entier dans l'eau pour y dépouiller son ancienne vie souillée par le péché et en ressortir purifié pour une vie nouvelle, de même le croyant, fort de sa participation à la vie divine dans le temps, se plonge ou s'immerge dans le Scheol, certain de renaître à la véritable vie pour l'éternité (3).

C'est aussi l'ange de la mort qui plana sur le repas d'adieux que Jésus célébra avec les Douze, le 13 nisan (4),

un contre-sens : le subjonctif présent *ut accendatur* ne rend pas l'indicatif aoriste *εἰ ἀνήφθη* et l'adverbe *ἤδη* est arbitrairement supprimé.

Peut-être faut-il rapporter ici un logion d'apparence authentique que Marc a enchassé dans un contexte artificiel IX, 49 « chacun en effet sera salé au feu ».

Savonarole a prononcé une parole analogue peu de temps avant son supplice (*ap. Döllinger Kleinere Schriften* 552).

1. Peut-être le logion τὸ περὶ ἐμοῦ τέλος ἔχει que Luc a enchassé dans un contexte rédactionnel XXII, 37 b, venait-il originairement ici. Sur l'hétérogénéité des éléments de ce contexte cf. Wellh. *Ev. Lc.* 125.

2. Cette parole de Jésus a été connue de Paul qui y a fait deux fois allusion *Rom.* VI, 3-5, *Col.* II, 12. Voir sur ce texte les développements très dignes d'attention de F. Dibelius *das Abendmahl.* 21 sqq.

3. Ps. XVI, 10, LXXIII, 25, 26 Sap. Sal. XV, 3.

4. Comme il résulte de la chronologie de la passion dans le IV^e évangile, le pseudo-Pierre et le Talmud. La couche la plus ancienne de la

et qui eut le caractère d'une anticipation du repas pascal dont la catastrophe imminente devait empêcher la célébration, ainsi que Jésus le dit expressément au début :

« J'avais ardemment désiré (1) de manger (encore) cette

tradition synoptique (Mc XV, 42 ἐπεὶ ἦν παρασκευή) fait aussi mourir Jésus le 14 nisan (Goguel SRJP 17, 30).

1. L'hébraïsme ἐπιθυμία ἐπεθύμησα (cf. Gen. XXXI, 30, Septante) sous la plume de l'helléniste Luc constitue un indice que ce passage n'est pas rédactionnel mais vient de source. Nous pensons que le texte primitif de la phrase suivante était: λέγω ὑμῖν ὅτι οὐκέτι οὐ μὴ φάγω αὐτό. Le sens réclamait après λέγω la particule δὲ qui est d'ailleurs fréquemment omise dans le grec biblique; voulant remédier à cet asyndeton, Luc sous l'influence de l'idée puisée dans Marc que le dernier repas de Jésus avait été le repas pascal, a suppléé γὰρ et faussé par là le sens du texte. (Hawkins H. S. 2^{ad} ed. 138 relève cinq cas dans lesquels Luc a suppléé par l'addition de γὰρ à l'asyndeton de Marc.) τοῦτο τὸ πάσχα se rapporterait donc à la pâque du lendemain.

Cette parole de Jésus rapportée par Luc seul, probablement d'après la tradition de l'église d'Antioche, serait absolument incompréhensible si l'on avait été au 14 nisan et si l'agneau pascal s'était trouvé sur la table, elle est donc en contradiction avec l'ensemble du récit de Luc fondé sur Marc, il paraît y avoir là un indice sérieux d'authenticité.

Nous tenons pour rédactionnels les mots πρὸ τοῦ με παθεῖν cf. μετὰ τὸ παθεῖν Actes I, 3.

Avec Wellhausen (Ev. Lc 121) nous tenons pour authentique dans Luc XXII, 16 la leçon καινὸν βρωθῇ de D. Elle s'impose à raison de son parallélisme avec Mc XIV, 25 ; Lc XXII, 30a la présuppose également. La manducation de l'agneau pascal dans le royaume de Dieu est^t un trait manifestement primitif dont le matérialisme a choqué le sens spirituel plus affiné de la génération suivante, Ev. Ebion. ap. Epiph. Hær. XXX, 22 μὴ ἐπιθυμία ἐπεθύμησα κρέας τοῦτο τὸ Πάσχα φαγεῖν μεθ' ὑμῶν.

La leçon commune de Lc XXII, 16 ἕως ὅτου πληρωθῇ ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ Θεοῦ est une interprétation spirituelle du texte primitif: la venue du royaume de Dieu constitue la délivrance finale d'Israël dont la sortie d'Egypte n'avait été que le prélude ou la figure. (cf. Lc XXIV, 21 Actes I, 6-8). Nous savons par le témoignage d'Epiphane (ap. Brandt E. G. 387 note 4) que Lc XXII, 16 avait été supprimé par Marcion, c'est peut-être en vue de parer ses objections qu'on a corrigé le texte.

Le texte actuel de Lc XXII, 18 au sujet du vin que Jésus ne boira plus ἕως ὅτου ἡ βασιλεία τοῦ Θεοῦ ἔλθῃ paraît être une correction du

pâque (prochaine) avec vous, *mais* je vous déclare que je ne la mangerai plus avant le jour où elle sera mangée nouvelle dans le royaume de Dieu. »

Ces paroles ayant suscité des marques d'étonnement, peut-être des protestations, Jésus reprit, sans doute en désignant d'un geste l'amphore à vin (1) : « Oui, je vous le déclare (ἀμὴν λέγω ὑμῖν) je ne boirai plus de ce fruit de la vigne (2)

même genre par rapport à Mc XIV, 25 ἕως..... αὐτὸ πίνω καινὸν ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ Θεοῦ.

1. Cette transition est conjecturale naturellement. Mais il semble certain que Luc XXII donne dans leur ordre naturel ces deux paroles (16 et 18) et que c'est à tort que Marc a rejeté la seconde tout à la fin du récit. Elles sont en tout cas complémentaires l'une de l'autre, nous les tenons pour également authentiques bien que la seconde soit mieux attestée. (Mc, Mt, Lc, l'autre Luc seulement). Nous tenons pour rédactionnel et sans valeur historique Luc XXII, 17 de même que γὰρ dans le verset 18 (ἀμὴν dans Marc). A part la mention du vin ce verset 18 ne se rattache pas logiquement à la circulation de la coupe. L'omission des paroles susdites dans I Cor. XI, 23-25 s'explique par le fait qu'elles ne constituent qu'un élément adventice par rapport à l'institution de la Cène : Paul n'en écrivait pas l'histoire mais rappelait les paroles d'institution dans un but disciplinaire.

(2) L'hébraïsme γένημα τῆς ἀμπέλου pour οἶνος (Mc XIV, 25 et par) provient évidemment d'une autre source que Paul, celui-ci parlant seulement de coupe ποτήριον. Ceci paraît décisif contre la thèse de Brandt (E. G. 549 note DLZ 25 VI, 1910) que Jésus n'aurait célébré la Cène qu'avec du pain, la boisson étant de l'eau, tandis que la coupe serait une innovation introduite par Paul sous l'influence des mystères de Mithra. Supposé que Paul ait connu le rite mithriaque, il l'aura certainement assimilé à la coupe des démons et non à la coupe du Seigneur (I. Cor. X, 21). S'il avait tenté quelque innovation en cette matière aurait-il eu l'approbation des apôtres galiléens ? Et si la Cène avait été matière à controverse entre eux comme plus tard entre Luther et Zwingli, n'en serait-il pas resté de traces dans le N. T ? Nous savons d'ailleurs par un texte inattaquable (Mt XI, 19 Lc VII, 34 Q) qu'à la différence du Baptiste Jésus ne s'interdisait pas l'usage du vin. Sur le vin primordial du festin messianique, préparé pour les élus depuis le jour de la création cf. Kohler, *Grundriss syst. Theol. des Judentums* 229, 365. L'usage d'eau dans les mystères à la place du vin par Marcion (Epiph. *Hær.* XLII, 13) les Encratites (XLVII. 1) et les Ebionites (XXX, 16) a été ressenti et dénoncé comme une innovation. — Il

avant le jour où je le boirai nouveau avec vous dans le royaume de Dieu » (1).

Lors de la fraction du pain, après avoir rendu grâces, il dit en le distribuant : « Prenez, c'est mon corps (subsistant) pour vous » (2). A l'issue du repas Jésus ayant rendu grâces, fit circuler une coupe remplie de vin, en disant : « Buvez en tous (3), c'est la nouvelle ordonnance en (c.-à-d. scellée de) mon sang (4). Faites ceci, chaque fois que

nous paraît probable que l'impossibilité de se procurer du vin a été douloureusement ressentie par beaucoup de chrétiens et qu'ils ont cherché une consolation dans la croyance que le Christ glorieux dans sa parousie (comparée fréquemment à des noces dans les évangiles) changerait en vin l'eau de la Cène. Le IV^e évangile (II, 1-11) a transposé ce rêve d'avenir dans la vie terrestre de Jésus. Comparer le passage connu de Papias sur la fertilité miraculeuse de la vigne pendant le règne de mille ans.

(1) μεθ' ὑμῶν dans Mt XXVI, 29 paraît primitif comme il résulte du parallélisme avec Lc XXII, 15 (cf. 30 a) Βασιλεία τοῦ Θεοῦ (*Mc, Lc*) paraît mieux attesté que B. τοῦ πατρὸς μου (*Mt.*)

(2) L'étrangeté, le caractère mystérieux de cette parole semblent être la meilleure garantie de son authenticité.

Ὑπὲρ ὑμῶν *I Cor. XI, 24* a à propos du corps est évidemment primitif par rapport à ὑπὲρ πολλῶν *Mc XIV, 24* à propos du sang. La correction procède d'un raisonnement théologique : le bénéfice de la mort rédemptrice du Christ n'est pas seulement pour les Douze ou plutôt les Onze mais pour l'église chrétienne toute entière. (cf. *Mc X, 45*).

Les épithètes κλύμενον ou θρυπτόμενον ajoutées dans quelques mss. paraissent fausser le sens de la parole de Jésus : elles donneraient à σῶμα le sens de cadavre pour lequel le terme de Q paraît plutôt avoir été πτώμα (*Mt XXIV, 28* cf. *Mc VI, 29*. Harnack SRJ 75, 101.) L'épithète διδόμενον dans Lc XXII, 19 semble aussi rédactionnelle. *I Cor. XI 24* c paraît ici secondaire et rédactionnel, il est peu probable que Jésus ait réitéré le précepte de renouveler le rite et il se conçoit mieux comme conclusion finale (25 c) cf. O. Holtzmann WJE 112 note.

3. *Mt XXVI, 27* b πίετε ἐξ αὐτοῦ πάντες semble primitif par rapport à *Mc XIV 23* b ἐπιον ε. α. π. et aussi par rapport à Lc XXII, 17 λάβετε τ. κ. διαμερίσατε ε. ε. Διαμερίζω est une expression favorite de Luc tandis que les autres Synoptiques l'ont seulement à propos du partage des vêtements de Jésus au pied de la croix.

4. Peut-être dans la pensée de Jésus cette coupe τοῦτο τὸ ποτήριον évoquait elle l'image de la coupe de colère et de souffrance de l'A. T.

vous (en) boirez (1), en mémoire de moi (*I Cor. XI, 25*) jus-

Is. LI, 17 Jer. XXV, 15 XLIX, 12 Habak. II, 15 Ezech. XXIII, 31-4 cf. Mc. X, 38,9 XIV, 36. Le sens serait en ce cas : J'aurai à la vider jusqu'à la lie, mais ce sacrifice ne sera point inutile puisque mon sang répandu scelle pour vous la nouvelle ordonnance. *Mc XIV, 24* est évidemment secondaire par rapport à *I Cor. XI, 25*, l'évangéliste a déformé la seconde parole d'institution pour l'assimiler à la première, si le liquide présenté est le sang on ne voit pas ce que la διαθήκη fait encore dans le texte. L'expression de *Mc, Mt τ. α. μου τῆς διαθήκης* avec son double génitif paraît suspecte. Si au point de vue grammatical μου peut dépendre de διαθήκης (*O. Holtzmann W. J. E. 110, 111*) il nous paraît inconcevable que Jésus ait parlé de son ordonnance alors que dans le passage de Jérémie auquel il fait allusion, la nouvelle *Berith* comme l'ancienne émane directement de Dieu. Jésus a pu s'en considérer comme le médiateur non comme l'auteur. Dans *Zacharie IX, 11* (Septante) ἐν αἵματι διαθήκης σου le possessif σου désigne Israël, c'est Dieu qui parle de l'ordonnance que son peuple a reçue de lui et que scelle le sang des victimes quotidiennement immolées.

Il serait arbitraire de retrancher dans *Mc XIV, 24. Mt XXVI, 28* τῆς διαθήκης comme une addition de source paulinienne et de retenir *τ. ε. τὸ αἷμα μου* comme parole authentique de Jésus (*J. Weiss. Die drei älteren Evg. 205.* Etant donné le parallélisme bien connu de σάρξ et d'αἷμα (*basar vadam*) ceci impliquerait plutôt pour l'autre parole d'institution : *τ. ε. ἡ σάρξ μου* comme dans *Jn VI, 51 c* ; sur l'expression hébraïque cf. *Fiebig. Altjüd. Gleichnisse 132, 3.*) Le texte de Paul est donc primitif par rapport à Marc comme l'a reconnu Wellhausen *Ev. Mc 114 in medio*). Il nous paraît probable que καινὴ est primitif et exprime en tout cas la pensée de Jésus.

Peut-être conviendrait-il de compléter le texte de Paul par l'addition : *η κ. δ. ἐν τῷ ἐμῷ αἵματι < τῷ ὑπὲρ ὑμῶν ἐκχυννόμενῳ >* Cf. *Lc XXII 20 b*, et au sujet du sang des prophètes versé par les Juifs rebelles et incrédules la parole certainement authentique de Jésus *Mt XXIII, 35 Lc XI, 50, 51 Q.*

La nouvelle ordonnance est ici prophétiquement annoncée mais elle ne sera parfaite que par la consommation du sacrifice de Jésus, le vin n'est pas le sang, il n'y avait donc pas lieu d'en asperger les assistants comme le veut *Clemen R. G. Erkl. des N. T. 186.*

(1) Les mots ὁσάκις ἐὰν πίνητε *I Cor. XI. 25 c* qui n'ont pas de parallèle dans la première des paroles d'institution, ne sont manifestement pas d'origine liturgique ; il est peu probable qu'ils soient de l'invention de Paul, c'est comme partie intégrante d'une parole authentique de Jésus qu'ils s'expliquent le plus naturellement.

qu'au jour où vous mangerez et boirez à ma table dans le royaume (de Dieu). *Lc XXII 30a* (1).

L'ordre des éléments eucharistiques 1^e le pain 2^e la coupe que nous trouvons dans I Cor. XI, 23-25 et dans Marc XIV, 22, 23 est donc primitif.

L'ordre renversé 1^e la coupe 2^e le pain que nous trouvons dans I Cor. X, 16 et 21, ainsi que dans Luc XXII, 17-19 (2) et dans la Didachè, est secondaire ; il pourrait s'être introduit dans la communauté de Jérusalem sous l'influence du rituel de la Pâque juive avec ses quatre coupes

(1) Le lien que nous avons établi entre ces deux textes de Paul et de Luc est naturellement conjectural. Mais il est certain que Jésus a vu dans la participation à la Cène la figure et le gage de la participation future au festin messianique, il est donc vraisemblable qu'ici le précepte de répéter le rite émane bien de lui. Et la conclusion ajoutée par Paul (*I Cor. XI, 26*) pourrait être considérée comme le commentaire de la parole finale de Jésus telle que nous l'avons restituée. καταγγέλλω signifie proclamer (*Rom. I, 8*) mais ici le contexte (ἀνάμνησις) ne comporte guère d'autre sens que celui de commémorer. Peut-être le texte est-il corrompu.

Il nous paraît invraisemblable que Jésus ait dit aux Onze que son Père céleste lui eût légué (διέθετό) le royaume ; le passage de Luc semble donc rédactionnel et il serait possible que la conjonction ἵνα dans XXII, 30 ait été substituée à ἕως οὗ (cf. XXII, 16). La table du Messie ἡ τράπεζα μου pourrait être un trait authentique (cf. *Mt. VIII, 11 Lc XIII, 28 Q*). En revanche l'expression « royaume du Christ » ε. τ. βασιλεία μου est étrangère à la fois au recueil des Discours (Q) et à Marc ; dans les I^{er} et III^e évangiles elle décèle la main du dernier rédacteur.

2. Le fait que le texte reçu de *Lc XXII, 20* (mss. A. B. C. *Sin. græc.* etc.) reproduit non seulement la parole d'institution mais aussi la transition rédactionnelle de I Cor XI, 25 avec simple déplacement de l'adverbe ὡσαύτως constitue à notre avis une preuve décisive de l'utilisation littéraire de la I^{re} aux Corinthiens dans le III^e évangile ; le texte ne peut donc être venu de Paul par voie de tradition orale comme l'a conjecturé B. Weiss *L. J, I, 67*. Avec Loisy *Syn. II 528* Wellhausen *Ev. Lc 121* F. Dibelius. *Abendmahl* 101 nous tenons qu'il y a ici une interpolation postérieure, que donc le texte occidental de Luc est primitif. Au surplus le début du verset 19 bien qu'appartenant à ce texte, est déjà d'authenticité douteuse. (Blass *ap. Wellh. Ev. Mçi 117*).

de vin, la coupe distribuée par Jésus ayant été à tort assimilée à la première (1).

Le sens attaché par Jésus à l'acte symbolique de la fraction du pain paraît être : Nous allons être séparés comme les fragments de ce pain (cf. *Mc XIV, 27*) mais vous n'en restez pas moins membres de ma personne, et cette union sera plus forte que la mort. — τὸ σῶμα μου devrait s'entendre au sens de σῶμα πνευματικόν (2) (*I Cor. XV, 44* cf. *Rom. VIII, 23*.) Il s'agit donc du Christ glorifié et immortel, vivant toujours pour intercéder en faveur de ceux qui s'approchent par lui de Dieu (*Hebr. VII, 25*).

Cette parole de Jésus accompagnant la fraction du pain a trouvé son commentaire contemporain et authentique dans la I^{re} aux Corinthiens. « Car étant plusieurs (οἱ πολλοί) nous sommes un pain, un corps, tous en effet nous participons du pain unique (X, 17). Comme en effet le corps est un et a des membres multiples, mais tous les

1. Dans *I Cor. X, 16* τὸ ποτήριον τῆς εὐλογίας pourrait être une réminiscence de la troisième, cf. *Loisy Syn. II, 524*.

2. L'expression appartient en propre à Paul mais la conception qu'elle exprime a certainement ses racines dans la pensée de Jésus. Le Maître semble avoir admis que la fonction de nutrition persisterait après la résurrection, mais il a positivement affirmé qu'il en serait autrement de celle de reproduction : *Mc XII, 25* (cf. *Kennedy St. Paul's conceptions of the last things 98-101*). Il semble donc que σῶμα implique l'idée de corps glorifié et immortel et qu'il ait d'autre part un sens collectif. Dans la conception chrétienne primitive le corps du Christ représente l'ensemble des fidèles ; de même le Messie juif et en particulier l'Ebed IHVH de Deutéro-Isaïe pourrait avoir été conçu à l'origine tout à la fois comme individu et comme incarnation du peuple entier, (cf. *F. Dibelius Abendmahl pp. 64, 5* note *passim*, aussi *B. Weiss L. J II, 305, 6*).

Nous obtiendrions donc comme sens approximatif de la première parole d'institution : La communauté religieuse que notre qualité d'ouvriers du royaume de Dieu avait établie entre nous dans le temps, se prolongera dans l'éternité.

membres du corps quoique multiples sont un seul corps, aussi en est-il du Christ (XII, 12) Vous êtes corps de Christ (σῶμα Χριστοῦ) et pris séparément (ἐκ μέρους) des membres (μέλη) XII, 27.

Quant à l'acte symbolique de la distribution de la coupe, le sens y attaché par Jésus paraît être : Mon sang qui va être versé comme ce vin, scellera la nouvelle ordonnance comme le sang des victimes avait scellé l'ancienne ; en vous associant à ce rite et en le renouvelant quand je n'y serai plus, vous vous rendez participants de cette nouvelle ordonnance, assurés comme tels de votre place future au festin des élus.

Ainsi donc qu'en consommant la chair des victimes les Israélites deviennent participants de l'autel, (I. Cor. X, 18) de même qu'en pareil cas les Gentils communient avec les démons (20-21) les éléments eucharistiques sont la participation (κοινωνία) au corps et au sang du Christ, de là la conception mystique au début, matérialisée par la suite, de l'identité du pain et du corps, du vin et du sang (XI, 24 sqq). La coupe c'est la nouvelle ordonnance scellée du sang de Jésus (XI, 25 a) le pain c'est l'Eglise, corps mystique du Christ (X, 17 cf. Eph. I 22 b, 23 a Col. I, 18 et 24) qui a pris naissance à sa mort et subsistera jusqu'à son retour glorieux (I. Cor. XI, 26).

Ἄρτος = { κοινωνία τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ I. Cor. X, 16
τοῦ σώματος τοῦ ὑπὲρ ὑμῶν I. Cor. XI 23, 24.

Ποτήριον = { κοινωνία τοῦ αἵματος τοῦ Χριστοῦ I. Cor. X, 16.
ἡ καινὴ διαθήκη ἐν τῷ ἐμῷ αἵματι I. Cor. XI, 25.

Ces expressions sont donc synonymes : les secondes étant les paroles d'institution de Jésus, les premières en donnent l'interprétation qui croyons-nous, n'était pas

exclusivement celle de Paul, mais lui était commune avec les apôtres galiléens.

Addendum.

La position incertaine qu'occupe dans les Synoptiques l'épisode du traître démasqué au cours de la Cène (dans Marc et Matthieu avant, dans Luc après les paroles d'institution) donne lieu de douter que cet épisode ait appartenu à la tradition primitive (cf. Loisy *Syn.* II. 515 et 518). Noter dans le II^e évangile la reprise du verset 18 αὐτῶν... ἐσθιόντων au verset 22 κ. ε. α. ; cette reprise est reproduite dans le texte de Matthieu tandis que Luc l'a fait disparaître. De même dans le IV^e évangile le détail de la bouchée de pain trempée (Jn XIII, 26) est une réminiscence d'historicité douteuse d'un rite de la pâque juive (cf. B. Weiss. L. J II, 480, 1.

On pourrait se demander d'autre part si I Cor. XI, 27 ne contient pas une réminiscence de la participation indigne de Judas.

VII. Jésus devant le Sanhédrin.

La seconde arrestation de Jésus, cette fois seulement autorisée par Pilate, fut effectuée au mont des Oliviers (*Mc XIV*, 26) de nuit (37, 41) par une escouade d'hommes de la garde du temple (43 b) armés qui d'épées, qui de gourdins. Judas qui s'était chargé de les conduire, dès qu'il eût reconnu Jésus marcha droit à lui et l'étreignît ; au même moment sans doute d'autres l'empoignèrent par derrière et le ligottèrent (46). Il serait possible que le trait odieux du baiser fût légendaire bien qu'il ne soit pas préfiguré dans l'A. T. Dans la bagarre un des disciples allongea un coup d'épée à un assaillant (47), puis se sentant débordés tous prirent la fuite (50).

L'épisode du jeune homme s'enfuyant nu paraît appartenir aux souvenirs d'un témoin oculaire, probablement l'auteur même du récit (51, 52) ; l'analogie qu'on a relevée avec un passage d'Amos (II, 16) semble fortuite, rien ne désigne ce disciple de Jésus comme « le plus robuste parmi les vaillants » passe encore s'il s'agissait de celui qui avait dégainé contre les sbires du Sanhédrin.

Jésus fut mené devant le grand prêtre, et le Sanhédrin convoqué d'urgence (*Mc XIV*, 53). Un des chefs de la hiérarchie probablement Hanan (1) se mit en devoir de procéder à l'audition des témoins et à l'interrogatoire de

1. Voir l'appendice D.

l'accusé. Les débats roulèrent en premier lieu sur la prophétie que Jésus avait prononcée relativement à la destruction du temple (*Mc XIV, 57, 8. AJS VI.*)

L'existence de la hiérarchie sadducéenne étant indissolublement liée à celle du temple, il n'y a guère lieu de s'étonner qu'elle n'ait point pardonné à Jésus d'en avoir prophétisé la destruction. Une prophétie de ce genre n'était cependant pas chose inouïe et sans précédent. Ce crime — à supposer que c'en fût un — d'anciens prophètes notamment Michée et Jérémie l'avaient commis avant Jésus ; le second accusé de ce chef avait échappé à toute condamnation, ses protecteurs ayant fait valoir en sa faveur l'impunité dont avait joui Michée (*Jer. XXVI.*)

D'après Marc (*XIV, 56, 59*) les témoignages recueillis auraient été contradictoires ; on l'en croira facilement vu qu'il s'agissait d'une brève parole, prononcée sans doute dans un moment d'excitation générale, au milieu d'un tumulte qui pour le plus grand nombre des assistants devait couvrir la voix de Jésus.

D'après *Mc XV, 29* (cf. *XIV, 57-61*) la parole que les témoins à charge imputèrent à l'accusé semble avoir été : Je détruirai ce temple et le rebâtirai en trois jours (1). L'in vraisemblance de cette parole saute aux yeux. Tout ce que nous savons du caractère de Jésus atteste suffisamment qu'il ne fut ni un anarchiste ni un Erostrate (2).

1. D'après le livre des Actes (*VI, 14*) Etienne aurait été accusé, faussement d'ailleurs, d'avoir dit que « Jésus de Nazareth détruira ce temple ». Le verbe καταλύσει au futur ne peut évidemment s'entendre que du Christ glorieux dans sa parousie. Mais supposé que cette parole arguée de faux ait été réellement prononcée par Etienne, il n'y aurait encore rien à en conclure quant au langage que Jésus aurait tenu lui-même sur ce sujet. A priori d'ailleurs il semble que le rôle du Fils d'homme venant en gloire ne soit pas de détruire mais de réédifier.

2. D'après le pseudo-Pierre (*VII, 26*) les disciples de Jésus auraient été recherchés comme suspects de vouloir incendier le temple. L'état fragmentaire de cet évangile nous condamne à ignorer si cette accusa-

D'après Mt XXVII, 61 la parole imputée par les témoins à charge aurait été : Je puis détruire le temple de Dieu et le rebâtir en trois jours. Cette parole qui à la différence de l'autre ne constitue pas la manifestation d'un dessein subversif, paraît de ce chef moins invraisemblable que la précédente. Mais une pareille gasconnade ne paraît pas répondre non plus à ce que nous savons par ailleurs du caractère de Jésus.

Un autre incident, datant aussi de l'époque de son ministère à Jérusalem paraît de nature à éclaircir le problème.

Jésus croyait à la présence de Dieu dans le temple (1), mais il paraît avoir affirmé aussi que cette présence ne durerait pas éternellement cf Mt XXIII, 38. « Votre demeure va vous rester déserte » (2) (Lc XIII, 35 « vous être abandonnée »). Ce texte doit provenir du recueil des Discours (Q) et semble authentique ; c'est certainement Matthieu et non Luc qui donne dans son contexte naturel cette parole qui doit avoir été prononcée à Jérusalem et non en Galilée (3). Le terme *ὁ οἶκος ὑμῶν* dans Q paraît avoir désigné le temple (cf. O. Holtzmann L. J. 335 note 2

tion avait été antérieurement dirigée contre le Maître lui-même. Il se pourrait d'ailleurs que dans ce texte de basse époque il n'y eût qu'une réminiscence de l'incendie du temple par Titus, d'autant plus que ce chef d'accusation n'est pas relevé dans AJS VI.

1. Aucun des textes qui l'attestent Mt V, 35 b et surtout XXIII, 21 Mc XI, 17 ne paraît-il est vrai provenir de Q. Mais fussent-ils tous les trois rédactionnels, ils paraissent l'expression d'une tradition authentique, la chose étant plausible en soi. La parole prononcée lors de l'expulsion des vendeurs prouve en tout cas que Jésus admettait le caractère sacré du temple.

2. *ἐρημος* qui manque à Luc et à des mss. importants de Matthieu est d'authenticité douteuse (J. Weiss, *die 3 ält. Evg.* 377 ; en sens contraire Harnack SRJ 26 Wellh. *Ev. Mt* 121). Il pourrait s'agir d'une glose introduite par un copiste qui entendait à tort la prophétie, de la catastrophe de l'an 70 et *οἶκος* au sens de ville.

3. Contre Schmidt G. J. II, 324.

Harnack S R J 26) celui-ci sans doute s'appelle d'ordinaire la maison de Dieu (Wellh. *Ev. Mt* 121) mais ici Jésus veut précisément affirmer que la présence divine a pris fin dans le temple livré désormais à un sacerdoce réprouvé ; ὑμῖν ὑμῶν désigne ici les Juifs obstinés et incrédules (cf. *Hénoch* LXXXIX 54-6.)

Le sens de la parole de Jésus est déterminé par le verset suivant : « Et Jésus sortant du temple s'en éloigna » (1). Jésus dernier prophète envoyé à Israël vient donc d'être rejeté par son peuple comme l'avaient été ses prédécesseurs. L'aveuglement du peuple élu constitue un présage certain de réprobation et de ruine, le retrait de la présence divine voue le temple à la destruction (2). Mais Jésus sait aussi par le Psaume 118 que la pierre rejetée par les constructeurs est destinée à devenir la pierre angulaire (*Mc* XII, 10 et par.) Et c'est cette confiance qui lui dicte la parole finale : « Je vous dis que vous ne me verrez plus (3) jusqu'au jour où viendra qui vous donnera sujet de

1. « *His last utterance on leaving the temple for ever* » comme l'a bien compris d'après le contexte Abbott S. M. 3243.

2. Le katapetasma de *Mc* XV, 38 et par., d'AJS VII al. 1 et 5 est probablement le rideau qui fermait l'entrée du Saint des Saints. Son déchirement du haut en bas n'est pas le symbole terrestre de l'entrée de Jésus dans la gloire céleste (F. Dibelius *Verf. d. Hebr. briefes* 40) il marque plutôt l'accomplissement de la prophétie de Jésus *Mt* XXIII, 38 c.-a.-d. le retrait du temple de la présence divine. Il s'agit d'un signe précurseur de la catastrophe de Jérusalem comme l'a entendu l'auteur de l'addition du Sangermanensis (g¹) à *Lc* XXIII, 48 et aussi le pseudo-Pierre.

C'est à la même idée que pourrait se rattacher l'histoire des portes du temple s'ouvrant d'elles-mêmes quarante ans (chiffre rond) avant la destruction (*jer. Foma* 43 c cf. *bab. Foma* 39 b). Cette histoire serait d'origine judéo-chrétienne et se rapporterait à la mort de Jésus d'après *Laible Theol. Literaturblatt* 11 XI 1910.

3. Les mots οὐ μὴ με ἴδῃτε se rapportent certainement à Jésus, non à Dieu comme l'a cru O Holtzmann. *L. J.* 336. Le Dieu incorporel d'Israël n'a jamais été visible dans son temple.

dire (1) : Béni soit le nouveau venu, au nom du Seigneur (Ps. CXVIII, 26). Il s'agit ici de la réédification et de la dédicace du temple par le Christ glorieux au jour de sa parousie (2).

C'est donc seulement après que Dieu se sera retiré de sa demeure que celle-ci peut être vouée à la destruction. Nonobstant le silence sur ce point de l'apocalypse synoptique, il nous paraît hautement probable que Jésus rapportait cette destruction à la période de guerre et de tribulation qui devait précéder le second avènement du Messie. Jésus savait certainement par la tradition que l'ancien temple, celui de Salomon, avait été détruit de fond en comble par les Chaldéens de Naboucodorossor, et de son temps l'ombre menaçante de Rome s'étendait sur la Palestine comme celle de Ninive et de Babylone au temps de Michée et de Jérémie. Il peut donc avoir prévu que le même sort attendait le temple actuel de la part des Romains sans qu'il faille nécessairement lui reconnaître de ce chef un don de prophétie surnaturel.

On peut donc conjecturer que l'autre parole prononcée par Jésus à une date antérieure fut à peu près : Ce temple sera renversé de fond en comble et le Fils d'homme le relèvera en trois jours, (locution proverbiale signifiant le plus bref délai). Si c'est à bon droit que le IV^e évangile la met en rapport avec l'expulsion des vendeurs (Jn II, 18, 19 cf. en ce sens O. Holtzmann L. J. 327) Jésus aura lancé cette parole comme un défi à la face de ceux qui l'accusaient à cette occasion de sacrilège. Jésus affirme du même coup son dédain des sacrifices et autres observances légales (cf. Mc XII, 33) en rappelant à ses auditeurs que le temple dont elles supposaient l'existence, demeurerait soumis

1. Lc XIII, 35 ἕως ἡξει ὅτε εἴπητε. Le sujet de la phrase est le Messie ainsi que l'a compris Wellhausen *Ev Lc.* 76.

2. Cf. en ce sens Schweitzer VRW. 392 *in medio*.

aux mêmes vicissitudes que tout autre ouvrage des hommes, et prophétise en même temps l'instauration d'un nouveau culte sans doute purement spirituel. Le passage célèbre de Jérémie sur la nouvelle ordonnance de l'avenir (XXXI, 31-34) exprime déjà en termes différents la même pensée.

Nous savons que Jésus s'était en une autre circonstance (*Mt* XIX, 28) identifié avec le Fils d'homme, donc avec le réédificateur du temple, il n'était donc pas besoin de déformer considérablement ses paroles pour l'identifier aussi avec le destructeur (1), et transformer par là en projet subversif ce qui n'avait été qu'une intuition prophétique de l'avenir. C'est seulement sur ce point que le témoignage paraît avoir été à juste titre argué de faux (*Mc* XIV, 57). Jean II, 19 qui vient probablement de source plus ancienne (2) atteste l'authenticité de la prophétie en ce qui concerne la réédification en trois jours par le Messie tout en l'interprétant à sa manière.

La parole sur la destruction du temple ne devait pas être étrangère à la tradition synoptique primitive (3)

1. Rien n'empêche donc d'admettre que *Mc* XV, 29 b soit une parole authentique.

2. A la réserve toutefois de la parole λύσατε τὸν ναὸν τοῦτον qui implique la supposition absurde que le temple serait détruit par les Juifs eux-mêmes. L'évangéliste dominé par sa préoccupation d'apologie contre le Judaïsme se sera fait scrupule de mettre dans la bouche de Jésus l'annonce de la destruction que le Sanhédrin lui avait imputée à crime (cf. *AJS* VI).

3. Marc (XIII, 1-3) atteste de son côté la parole de Jésus relative à la destruction du temple, mais d'après lui Jésus l'aurait prononcée hors du temple et adressée non à la foule mais à un disciple en particulier, à ce qu'il semble dans un cercle de disciples nommément désignés. Ceci doit être rapproché du *ἑψευδομαρτύρου* de XIV, 57 : on peut se demander si le rédacteur n'a pas exclu à dessein la présence de Judas en vue du témoignage qu'il aurait pu porter devant le Sanhédrin. Le récit du IV^e évangile (*Jn* II, 13-20) d'après lequel ces paroles auraient été prononcées publiquement dans le temple même, nous paraît mériter plus de créance.

(cf. Goguel SRJP 46). Il est probable que le Proto-Marc l'avait déjà glosée en distinguant l'ancien temple qui était, et le nouveau qui ne serait pas fait de main d'homme. Le dernier rédacteur l'aura supprimée à sa place chronologique et transportée dans le récit du procès devant le Sanhédrin, mais en laissant subsister la glose qui détonne dans la bouche des accusateurs de Jésus.

L'Hénoch éthiopien (livre des Paraboles antérieur à Jésus) parlait déjà du temple nouveau dont il attribue l'érection au Seigneur des brebis c.-à-d. à Dieu. (XC, 29, cf. XCI, 13 et XCIII, 7). Paul parle de la Jérusalem d'en haut (*Gal.* IV, 26), l'Apocalypse, du temple dans le ciel (XIV, 17). Que Jésus ait ou non entendu dans un sens purement spirituel ce temple nouveau dont il prophétisait l'érection au jour de son avènement glorieux, la tradition chrétienne a de bonne heure interprété la prophétie en ce sens (*I Cor.* III, 16-17, *II Cor.* VI, 16 *Eph.* II, 21 *Hebr.* III, 6 *I^a Petri* II, 5. Pour le dernier rédacteur de l'Apocalypse (XXI, 22) (1) la Jérusalem nouvelle ne possède plus de temple, la présence éternelle de Dieu au milieu de ses élus représentant à ses yeux le temple nouveau substitué à l'ancien.

Le Sanhédrin pouvait siéger à huis clos et astreindre les juges au secret mais il était manifestement hors de son pouvoir d'imposer un silence perpétuel aux témoins. Il y a donc chance pour que la première partie du récit de Marc (XIV, 55-9) ait quelque fondement historique tandis qu'il paraît en être autrement de la seconde partie : l'interrogatoire de Jésus (60, sqq.)

D'après Marc suivi par Matthieu et en général par Luc, une question à brûle-pourpoint du grand prêtre amenant Jésus à confesser sa dignité de Messie et une scène d'indignation réelle ou feinte par lui jouée à ce propos aurait

1. Pour l'attribution de cette parole au dernier rédacteur, cf. Völter. Off. Joh. 2^{te} A. 142.

amené le dénouement. Mais ce récit soulève de grosses difficultés. Dans Marc XIV, 62 a, à la question du grand prêtre « Es-tu le Messie fils de Dieu » Jésus répond par une affirmation positive ἐγώ εἰμι ; ceci ne semble pas historique. C'est la réponse donnée par le I^{er} évangile σὺ εἶπας qui appartient certainement sinon à l'histoire du moins au fonds primitif du récit, vu que les deux textes parallèles la présupposent également. Marc — probablement le dernier rédacteur (1) — l'aura faussement interprétée comme une affirmation, elle constituait en réalité non tant une négation qu'une formule polie pour décliner toute réponse à une question inconvenante ou indiscrete (cf. *Tossefta Kelim* I, 6 ap. Chwolson *Beiträge z. Entwicklungsg^e des Judentums* 56, 7). Luc (XXII, 70) paraît avoir interprété la réponse en ce sens : C'est vous qui dites que je le suis. En d'autres termes : je ne l'ai pas dit moi-même.

Pour le surplus Matthieu n'a fait que suivre Marc en accentuant le caractère dramatique du récit : au lieu d'interroger simplement l'accusé, le grand prêtre lui défère une sorte de serment (XXVI, 63).

Quant à Luc sa dépendance à l'égard de Marc pour être moins évidente à première vue, n'en n'est pas moins certaine. La question qu'il prête aux juges d'après Mc XIV, 63 b « qu'avons-nous encore besoin de témoignage » contient une référence à Mc XIV, 55-9 passage qu'il avait supprimé. De même la δύναμις τοῦ Θεοῦ (XXII, 69) fait l'effet d'une glose assez maladroite de Mc XIV, 62 (2). Rien n'autorise à affirmer que Luc ait consulté ici une source

1. Nous pensons donc que σὺ εἶπας se lisait dans le Proto-Marc. Il devait en être de même d'une des expressions ἀπ' ἄρτι (Mt) ou ἀπὸ τοῦ νῦν (Lc) qui ont disparu de notre Marc canonique mais paraissent essentielles au sens de la phrase.

2. Peut-être τῆς δυνάμεως n'est-il pas primitif dans ce texte cf. *Actes* II, 33 et VII, 55.

spéciale comme l'a cru J. Weiss (*die 3 älteren Evg.* 516 *in medio*) cf. en notre sens Brandt E. G. 76. Nous inclinons à croire que le récit de Marc a inspiré ici à Luc des scrupules critiques comme à propos du banquet d'Antipas, mais il ne pouvait guère supprimer totalement ce récit comme il avait fait de l'autre. Il s'est donc borné à élaguer ce qu'il jugeait suspect, à atténuer et édulcorer ce qu'il laissait subsister. Jésus mis en demeure de s'expliquer sur ses prétentions, donne une réponse évasive peut-être inspirée d'un texte de Jérémie (XXXVIII, 15, cf. Brandt E. G. 73) puis il annonce la glorification future du Fils d'homme. A la question : « Est-ce toi qui es le Fils de Dieu » (le passage d'une expression à l'autre semble intentionnel) Jésus oppose pour la seconde fois une réponse évasive. Les Synédristes interprètent cette réponse comme un aveu, mais la condamnation qu'on attendrait comme conclusion logique de leur attitude ne vient pas. En somme à force de vouloir purger le récit de Marc de toute invraisemblance Luc n'en a laissé subsister qu'une sorte de *caput mortuum* vide de toute signification.

La dépendance littéraire des I^{er} et III^e évangiles par rapport au II^e paraissant donc établie, c'est de ce dernier seulement qu'il y a lieu d'éprouver les données au point de vue de l'historicité. D'après Mc XIV, 62 Jésus se serait appliqué deux prophéties messianiques : celle du Psaume CX sur le Messie assis à la droite de Dieu et celle de Daniel VII, 13 relative à la venue du Messie avec les nuées du ciel. Nous savons par Mc XII 35-7 et par., récit dont l'historicité n'a jamais été sérieusement contestée, que Jésus entendait ce psaume du Messie et s'en était servi dans sa polémique contre les docteurs de la Loi. On ne saurait donc rejeter à priori l'idée que Jésus ait pu l'invoquer à nouveau devant le Sanhédrin bien que le texte

puisse aussi émaner de l'évangéliste et contenir simplement une réminiscence de l'épisode précédent.

Le cas paraît différent en ce qui concerne Mc XIV 62 b c.-a.-d. la venue avec les nuées du ciel.

Il y avait dans le recueil des Discours (Q) une parole manifestement originale et authentique de Jésus sur la parousie : « Comme l'éclair part (ἐξέρχεται) du Levant et luit jusqu'au Couchant, ainsi sera l'avènement du Fils d'homme » d'après Mt XXIV, 27 qui semble primitif par rapport à Lc XVII, 24 cf. Harnack SRJ. 73-4. Notons que dans ce texte il n'est question ni de nuées ni de descente du ciel. Il n'en va pas de même dans un autre texte eschatologique *I Thess.* IV, 15-17 où Paul se réfère à une parole perdue de Jésus ἐν λόγῳ κυρίου (1). Ici le Seigneur (Jésus) descend du ciel καταβήσεται ἀπ' οὐρανοῦ toutefois il n'est pas question de nuée en ce qui le concerne, mais seulement à propos des élus enlevés à sa rencontre (2), ἀρπαγησόμεθα ἐν νεφέλαις. La nuée manifestation extérieure de la puissance divine enveloppe sur terre le personnage à glorifier et le transporte au ciel. (*Hénoch* XIV, 8 *Actes* I, 9 *Apoc.* XI, 12). La séance à la droite de Dieu étant consécutive à la venue en nuée, il s'ensuit que Mc XIV, 62 intervertit l'ordre logique des deux concep-

1. Il n'est question que d'une trompette dans Paul (*I Thess.* IV, 16) et Mt XXIV, 31 au lieu de sept dans l'Apocalypse (VIII, 2). Ceci rend invraisemblable l'hypothèse d'une source commune. (Loisy *Syn.* II 433). Les textes de Paul et de Matthieu avec leurs déterminatifs divergents (Θεοῦ, μεγάλης) doivent dériver l'un et l'autre d'une parole perdue de Jésus.

2. L'enlèvement des élus au jour de la parousie *I Thess.* IV, 17 Mt XXIV, 40-41 Lc XVII, 34, 35 (Q) est un trait authentique qui remonte certainement à Jésus (ἐν λόγῳ κυρίου). Le texte de Matthieu paraît primitif par rapport à celui de Luc (Harnack SRJ. 75, 102 contre Wellh. *Ev. Mt* 127). Il est clair que le sens des verbes παραλαμβάνω emmener et ἀρπάζω enlever ne diffère que d'une nuance ; ils sont sans doute la traduction d'un même terme sémitique.

tions, ce n'est pas là un indice d'authenticité. L'utilisation du texte de Daniel VII, 13 (1) paraît certaine dans Mc XIV 62 b : νεφέλαι au pluriel, v τοῦ οὐρανοῦ alors que ce déterminatif manque à Mc XIII, 26 et par. comme aussi à Apoc. I, 7.

Elle semble beaucoup plus incertaine dans Mc XIII, 26 (Lc XXI, 27) Νεφέλη au singulier est certainement primitif dans le texte de Luc, peut être aussi dans Marc (*in nube* d'après k Bobbiensis) Ἐρχεσθαι ἐν νεφελῇ (2) ou même ἐν νεφέλαις n'implique pas comme Mc XIV, 62 la conception paulinienne d'une descente du ciel (3) mais seulement celle d'une manifestation soudaine et surnaturelle.

« Les nuées sont prises dans leur signification biblique habituelle comme l'espace intermédiaire entre le ciel et la terre formant en quelque sorte le chemin qui mène au monde invisible » (4).

Enfin dans ce texte de l'apocalypse synoptique le terme δύναις est pris dans son sens original, celui que lui attachait certainement Jésus, il désigne les anges. Comparer Mc IX, 1 avec VIII, 38, aussi Lc XII, 8, 9 (Q) qui paraît primitif par rapport au texte parallèle de Matthieu (Harnack SRJ, 61) Mt XXV, 31 II Thess, I, 7 μετ' ἀγγέλων δυνάμεως αὐτοῦ entouré de son armée d'anges (W. Lueken

1. D'après une version autre que la Septante, suivie aussi dans Apoc I, 7 (Theodotion ? cf. Schürer GJV 4^e A. III, 440). Matthieu (XXVI, 64) a suivi ici le texte de la Septante.

2. L'emploi du verbe ἔρχομαι au sens eschatologique n'implique pas non plus de dépendance à l'égard de Dan. VII, 13, il revient dans différents textes provenant de Q où il s'agit également de la parousie Mt XXIII 39 b Lc XIII, 35 et Mt XXIV, 42-4, Lc XII, 40.

3. De même le personnage semblable à un fils d'homme que Daniel voit en songe, ne descend pas du ciel sur les nuées ainsi qu'on l'interprète souvent d'après le texte de Marc ; il est dit au contraire que venu avec les nuées, il parvient jusqu'à l'Ancien des jours, donc au ciel pour y recevoir l'investiture de son royaume éternel (VII, 13, 14).

4. Kennedy *St Paul's conceptions of the last things* Cunningham lectures for 1904,

Schriften des N. T. II, 21 et Baljon *G. T. Woordenbk.* I, 620). Par contre dans le texte du procès (Mc XIV, 62 Mt XXVI, 64) δύναμις pris comme synonyme de Θεός constitue un hapax eirèmenon dans les évangiles canoniques et ne revient en ce sens que dans le pseudo-Pierre (parole de Jésus sur la croix cf. Mc XV, 34). On peut se demander si le texte de Daniel μετὰ τῶν νεφελῶν τοῦ οὐρανοῦ n'a pas été substitué dans Mc XIV, 62 à μετὰ δυνάμεως ou ἐν δυνάμει auquel cas le dernier rédacteur ne voulant pas supprimer le terme δύναμις qu'il trouvait dans sa source, l'aurait mis à la place de Θεός dans la citation du Psaume CX.

Nous pensons donc qu'il y a lieu de rejeter absolument l'authenticité de Mc XIV, 62 b ; cette parole émane de l'évangéliste non de Jésus. L'authenticité de Mc. XIII, 26 qui ne semble pas dériver de Dan. VII, 13 bien qu'ayant quelque affinité avec ce texte, paraît moins insoutenable (cf. J. Weiss *die 3 älteren Evg.* 198) En somme rien n'établit que Jésus ait connu le livre de Daniel, encore moins qu'il l'ait cité ; ce n'est pas là qu'il a puisé sa conception du Fils d'homme.

Avec l'authenticité de Mc XIV, 62 tombe aussi l'épisode suivant : l'exclamation du grand prêtre 63, 64 a. Le Messie au point de vue juif n'étant qu'un homme ἄνθρωπον ἐξ ἀνθρώπων (Justin *Dial. Tryph.* 48,9) ce n'était pas usurper sur la prérogative divine que de se donner pour tel. Supposé donc que l'expression υἱὸς τοῦ θεοῦ ou τοῦ εὐλογητοῦ fût pour le grand prêtre comme pour Jésus, synonyme de Messie, cette expression qui vient de l'A. T. n'avait encore rien qui pût choquer le monothéisme le plus ombrageux, elle n'impliquait notamment pas la notion de préexistence. Dans le cas où Jésus se serait appliqué cette désignation—Marc (XIV, 61, 62) est seul à l'affirmer (1)—

1. Dans les Synoptiques l'expression υἱὸς Θεοῦ ou τοῦ Θεοῦ appliquée à Jésus émane de Satan (récit de la tentation, des possédés (notam-

ce n'était pas là insulter ou maudire le nom de Dieu IHVH or tel était l'élément constitutif du *ghiddouf* ou blasphème punissable de lapidation (*Lév. XXIV, 16 Mishna Sanhedrin VII, 4-5*). Quelque malveillance qu'on prête donc au grand prêtre à l'égard de l'accusé, le déchirement des vêtements, l'accusation de blasphème sont de tous points invraisemblables (cf. en ce sens Brandt E. G. 62-6 Wrede M. G. 74-5. Loisy *Syn. II* 603-5.)

En somme tout en maintenant absolument l'historicité de la condamnation de Jésus par le Sanhédrin, nous ne pouvons voir dans la relation que Marc nous a donnée du procès qu'une composition d'un caractère hagiographique plutôt qu'historique, rédigée sans doute à Rome (1) sous l'impression encore vibrante de la persécution de l'an 64 et ayant pour objet de montrer en Jésus le prototype des confesseurs et des martyrs. (Cf. J. Weiss. *Die 3 älteren Evg. I, 214* en bas).

Il convient de rappeler à ce propos que Marc a délibérément supprimé pour des motifs d'ordre apologétique le logion relatif à la royauté messianique de Jésus sur Israël (*Mt XIX, 28*). Et nous croyons pouvoir conjecturer

ment chez Marc) du grand prêtre dans le procès, des apôtres seulement dans deux textes manifestement secondaires du 1^{er} évangile (*Mt XIV, 33, XVI, 16*). Aucun texte ne la place dans la bouche de Jésus lui-même. La conclusion s'impose : Marc a très gratuitement prêté au grand prêtre la connaissance de la théologie de Paul. (cf. *Rom I, 4 V, 10 VIII, 3, 29, 32 I Cor. XV, 28 Gal I, 16 IV, 6* etc.) Notons aussi que non seulement le Talmud mais aussi les Additamenta (VI) ignorent totalement cette accusation de blasphème.

1. Comme l'affirme une ancienne tradition (Clément d'Alexandrie) confirmée par des preuves intrinsèques (B. Weiss L. J. 50, 51 J. Weiss *die 3 älteren Evg.* 67 ; comparer à ce sujet Mc XV, 21 et Rom. XVI, 13. (Rufus). L'assertion de Wellhausen *Einleitung in die 3 ersten Evg.* 1^{re} Aufl. 88 qu'Alexandre et Rufus auraient été membres de l'église de Jérusalem est purement gratuite ; l'épithète de Cyrénéen donnée à leur père Simon porte à croire qu'il était lui-même étranger et venu à Jérusalem pour la fête.

avec quelque vraisemblance que c'est sur cette parole qu'aura roulé la dernière partie des débats. La Loi juive (*Dt* XIX, 15) requérait pour une condamnation capitale au moins deux témoignages concordants contre l'accusé. Celui de Judas ne suffisait donc pas. Mais si la trahison de Judas amenée très probablement par la rupture entre Jésus et la faction des zélotes, (*AJS* IV, 7) ne trouva pas d'imitateurs parmi les Douze, il pourrait bien en avoir été autrement dans le cercle plus étendu des autres disciples (les 150 d'*AJS* IV, 6). Que Judas ait amené l'un d'eux à attester — véridiquement ou non — qu'il avait entendu la parole incriminée sur la royauté messianique (*Mt* XIX, 28) le Sanhédrin se trouvait en règle avec la Loi et pouvait condamner. Pure hypothèse assurément mais plus vraisemblable à notre avis que celle d'une violation flagrante de la Loi par l'autorité juive. Que le Sanhédrin ait donc obtenu relativement à la parole incriminée les deux témoignages concordants, ou — ce qui nous paraît moins probable — qu'il ait pris le parti de s'en passer et de se contenter de l'aveu de l'accusé, voire peut-être de considérer un silence obstiné de sa part comme équivalent à l'aveu, en tout cas, ce point une fois acquis, la Loi lui fournissait le moyen de perdre Jésus. Le grand prêtre pouvait lui faire observer qu'au lieu d'être roi d'Israël, il était vaincu et prisonnier, qu'un des Douze auquel il avait promis un trône, s'était tourné contre lui, qu'il était donc convaincu par l'événement de n'avoir pas été l'organe du Seigneur mais d'avoir parlé dans sa présomption (*Dt*. XVIII, 22). Alors le texte de la Loi à la main (XVIII, 20) (1), il aurait consulté les juges sur l'application de la

1. Deutéronome XVIII, 20-22. « Mais si un prophète a l'audace de prononcer en mon nom une parole que je ne lui ai point commandé de prononcer..... ce prophète sera mis à mort. Et si tu demandes en toi-même : à quoi reconnaître la parole qui n'émane pas de IHVH ? Ce

peine qu'elle comminaut contre le faux prophète, et le Sanhédrin aurait prononcé en conformité de ce texte la peine capitale. La Loi ne spécifiant pas dans ce cas le genre de supplice, rien ne faisait obstacle à ce que le condamné fut livré aux bourreaux de Pilate comme le procureur l'avait stipulé.

La condamnation aurait donc été strictement légale, prononcée il est vrai en vertu d'une disposition inquisitoriale et absurde qui permettait à la hiérarchie de perdre tout prophète dont la prédication lui avait déplu. Il est peu probable que Jésus en ait été la première victime.

Tout ceci est naturellement conjectural ; libre à chacun d'attribuer ce récit au domaine du roman plutôt qu'à celui de l'histoire. Mais ce qui ressort positivement d'un texte incontesté, l'inscription de la croix, c'est que la condamnation fut basée principalement sur une parole de Jésus qui n'était ni celle relative à la destruction du temple, ni un texte messianique de l'A. T. qu'il se serait appliqué. Une parole connue de Jésus *Mt XIX, 28* satisfait aux données du problème et celle-là seulement. Il paraît surtout contraire aux règles de la critique historique de révoquer en doute la condamnation de Jésus par le Sanhédrin alors que ce fait est attesté par la quadruple tradition concordante de Paul, des Evangiles, du Talmud et des Additamenta.

que le prophète aura annoncé au nom de IHVH et qui ne se sera pas réalisé et accompli, c'est là la parole qui n'émane pas de IHVH, ce prophète aura parlé dans sa présomption, vous ne le craignez pas. »

APPENDICES

A. LES LISTES DES DOUZE

Toutes ces listes qui figurent dans les trois Synoptiques et le livre des Actes, et en particulier celle de Marc, rompent l'harmonie du contexte et paraissent avoir été postérieurement interpolées (pour une démonstration détaillée du fait cf. Weber *Z. f. wiss. Theol.* 1912 Heft I.) Il est en tout cas certain que « quelques apôtres n'avaient laissé qu'un souvenir vague et faible » (Loisy) et qu'ils ont été rejetés dans l'ombre par de nouveaux venus comme Jacques frère du Seigneur qui pour n'avoir pas fait partie du collège des Douze n'en a pas moins été l'un des δοκοῦντες στυλοὶ εἶναι (*Gal.* II, 9) et sans doute aussi des ὑπερλίαν ἀποστόλοι (*II Cor.* XI, 5 XII, 11).

Il faut donc se garder d'exagérer la portée des divergences qu'on constate entre ces listes ; fussent-elles plus considérables encore elles ne suffiraient pas à ébranler le fait de l'institution du collège des Douze par Jésus.

Il nous paraît résulter clairement de Mc II, 14 combiné avec la finale du pseudo-Pierre que dans le Proto-Marc Lévi, fils d'Alphée, figurait comme l'un des Douze. Nous savons d'ailleurs par le témoignage d'Origène qu'il existait encore de son temps quelques mss. de Marc qui comptaient Lévi parmi les Douze (c. *Cels.* I, 62 ap. W. Bauer, *Leben J. im Zeitalter der N. T. Apokr.*, 417). Par contre nous soupçonnons que Jacques, fils d'Alphée, a été arbitraire-

ment introduit dans la liste d'après Mc XV, 40 Ἰακώβου τοῦ μικροῦ. Si Alphée avait eu deux fils dont l'un seulement avait fait partie du collège des Douze on concevrait difficilement que la tradition eût enregistré exclusivement la vocation de l'autre, celui qui serait demeuré simple disciple. Il ne serait point impossible que la place laissée vacante par la disparition de Lévi ait été occupée par Jacques frère du Seigneur (cf. *I. Cor.* XV, 7 a *Gal* I, 19) ceci nous aiderait à comprendre que plus tard, par méprise ou intentionnellement, un autre Jacques ait été substitué à Lévi. Notons à ce sujet que selon le texte occidental D, it. (cf. W. B. *op. cit.* 417. Wellh. *Ev. Mc.* 17) Jacques fils d'Alphée, a supplanté Lévi non seulement dans la liste des Douze mais jusque dans Mc II, 14, et aussi que la liste d'apôtres des Constitutions apostoliques ne mentionne qu'un seul Jacques (W. B. 417). Dans le Diatessaron de Tatien (*ap.* W. B, 416, 7, note) Ἀεββαῖος était mentionné comme fils d'Alphée, ce qui donne lieu de penser que ce nom pourrait bien n'être qu'une forme corrompue de Lévi.

En tout cas l'incertitude qui régnait dans la tradition sur le nom d'un des Douze (Θαδδαῖος d'après Marc, Ἀεββαῖος certainement primitif dans Matthieu) jointe à l'insignifiance du personnage, paraît avoir été la raison qui a amené Luc à l'écarter de sa liste. En revanche il semble certain que Judas (et non Jude), fils de Jacques, est un personnage historique. L'épithète Ἰσκαριώθ (*Mc*, *Lc*) ὁ Ἰσκαριώτης (*Mt*, *Jn*) toujours accolée au nom du traître (Jn VI, 71 donne aussi son patronymique Σίμωνος) et d'autre part le patronymique que Luc accole au nom de l'autre confirment également que deux d'entre les Douze avaient en commun le nom de Judas (cf. *Jn*, XIV, 22). On trouvera naturel que dans le milieu chrétien où grandissait sans cesse le prestige des apôtres, on ait éprouvé une répugnance croissante à admettre que le nom abhorré du traître ait

été porté par un autre des Douze, c'est par ce scrupule que doit s'expliquer la disparition de Judas, fils de Jacques, des listes de Marc et Matthieu.

Nous croyons aussi que Philippe (*Synoptiques*) ou Thomas (*Actes*), peut être l'un et l'autre, étaient fils (*bar*) de Tolmaï, qu'en conséquence le nom de Barthélemy provenant d'une méprise est à rayer de la liste des Douze. Ce pseudo-apôtre aurait évincé Judas, fils de Jacques, dans les I^{er} et II^e Evangiles, Thaddée (Lebbée) dans le III^e.

D'autre part étant donnée l'identité du nom original hébraïque (cf. Loisy *Syn.* I 484 n. 4) et bien que Luc les ait distingués l'un de l'autre (*Actes* I 13 et 23) nous soupçonnons que Μαθθαῖος n'est avec Μαθθίας qu'un seul et même personnage et que c'est à tort que sa vocation a été attribuée à Jésus (ces deux noms confondent leurs formes aux cas obliques Μαθθίου. *Jos. B. J.* 114) Il est en tout cas étrange que Matthias qui ne devait pourtant pas être le premier venu, disparaisse totalement de l'histoire au lendemain de son adjonction au collège des Douze. Il n'est pas improbable que ce Μαθθίας — que nous présumons être le rédacteur des Logia — ait été publicain ; la communauté de profession aurait en ce cas favorisé sa confusion avec Μαθθαῖος (Λευεῖς dans les parallèles) que le I^{er} Evangile (X, 3) qualifie de τελώνης. En tout cas Mt IX, 9 est évidemment secondaire par rapport aux textes parallèles, et le changement de Lévi en Matthieu pourrait bien avoir été dicté au rédacteur grec du I^{er} Evangile qui avait incorporé dans son œuvre la masse des Logia de Μαθθαῖος Μαθθίας, par la préoccupation de la présenter comme émanant en bloc y compris ses additions, d'un apôtre, témoin oculaire de la vie de Jésus.

B. LUC ET L'APOCALYPSE.

Il nous paraît certain que l'auteur du III^e évangile a

connu l'Apocalypse et probable qu'il l'a connue en sa forme actuelle avec les additions du dernier rédacteur (temps de Domitien). En revanche toute réminiscence de l'Apocalypse est absente du livre des Actes. Nous inclinons donc à croire que la composition des Actes est antérieure à celle de l'évangile, à la réserve bien entendu du préambule des Actes qui a pu être ajouté après coup pour rattacher l'un à l'autre les deux ouvrages selon l'ordre chronologique.

Luc X, 18 qui ne provient pas de Q fait l'effet d'une addition rédactionnelle. Satan précipité du ciel paraît donc être une réminiscence d'Apoc. XII, 9, la comparaison de l'éclair pourrait avoir été empruntée à un logion authentique de Jésus *Mt XXIV, 27 Lc XVII 24* Q cf. *Apoc. VIII, 10 IX, 1 Isaïe XXXIV, 4* (Septante pas l'hébreu) *Hénoch XC, 24* (jugement des étoiles pécheresses) et sur l'équation ἀστήρ = ἀστράπη *Hénoch XLIV, M. Dibelius. Geisterwelt im Glauben des Paulus* 87 note 2, cf. aussi le δαίμων..... ὁ ἀστράπτων du texte magique cité dans Deissmann *L. v. O. 97 in fine*. Il convient de remarquer à ce sujet que d'après la suite *Lc XXII 31,53 b* la puissance de Satan n'est pas définitivement brisée.

Dans Luc X, 19 les serpents et scorpions conçus comme appartenant à la puissance de l'ennemi (Satan) sont une réminiscence d'Apoc. IX *passim*, XII, 9, XX, 2. De même le verbe ἀδικέω au sens de nuire, fréquent dans l'Apocalypse, revient seulement dans ce passage de Luc. (Baljon *G. T. Woordenb. sub verbo*).

Les noms des élus inscrits au ciel *Lc X, 20* sont une réminiscence d'Apoc. XIII, 8 XVII, 8 (*gemeinsamer Namensglaube* Clemen *R. G. Erkl. des N. T.* 183, 4, Cf. *Henoch CIV, 1* et Abbott. *Notes on N. T. criticism* p. 155.

Nous relèverons aussi dans le III^e évangile une allusion à l'épisode des âmes des martyrs sous l'autel (*Apoc. VI 9-11*):

Lc XVIII, 7 μὴ ποιήσῃ τὴν ἐκδίκησιν τῶν ἐκλεκτῶν αὐτοῦ τῶν βουόντων αὐτῷ η. κ. v. cf. Apoc. VI, 10 καὶ ἔκραξαν φωνῇ μεγάλη λέγοντες : ἕως πότε... οὐ... ἐκδικεῖς τὸ αἷμα ἡμῶν. Cf. Loisy, *Syn.* II 187,8.

La résurrection des justes, notion étrangère à l'enseignement de Jésus vient aussi de l'Apocalypse. Lc XIV, 14 ἐν τῇ ἀναστάσει τῶν δικαίων XX 35, 6 υἱοὶ εἰσιν Θεοῦ τῆς ἀναστάσεως υἱοὶ ὄντες, allusion à la résurrection exclusive des justes d'Apoc. XX, 4 sqq. Luc a seulement écarté le règne de mille ans.

Enfin Luc dans l'évangile VI, 13 mais pas dans les Actes (cf. *Act.* XIV, 4, 14 avec XIII, 2) a seul des Synoptiques, réservé spécialement le titre d'ἀπόστολοι aux Douze, élite choisie dans la masse des disciples μαθηταί. Il paraît sur ce point aussi avoir subi l'influence de l'Apocalypse XXI, 14 XXII, 2 et cela d'après la dernière rédaction. D'après Wellhausen *Analyse der O. J.* p. 1, 32, 3, Apoc XXI, 14 est de Jean l'auteur de l'Apocalypse qui écrivait pendant la persécution sous Domitien. J. Weiss. (*Schr. d. N. T.* II 679) et Völter (O. J. 2^{te} A. 139, 142) sont d'accord pour attribuer Apoc. XXI, 14 au dernier rédacteur. Ce texte est apparenté à Hebr. XI, 10 qui paraît avoir plus de chance d'être primitif.

L'auteur de l'Apocalypse (ou plutôt le dernier rédacteur) qui inscrit les noms des douze apôtres de l'Agneau aux fondements de la Jérusalem nouvelle (XXI, 14) qui semble les avoir représentés aussi par les douze fruits de l'arbre de vie (XXII, 2) n'a tenu aucun compte de la trahison de Judas, soit qu'il ait ignoré cette histoire, soit — ce qui nous paraît plus probable — qu'il l'ait délibérément rejetée comme mettant en péril la prescience de Jésus.

Quant au livre des Actes, nous n'y relevons aucun point de contact avec l'Apocalypse hormis l'expression μνησθή-

ναὶ ἐνὶ πτωχῶν commune à Apoc. XVI, 19 et Actes X, 31 ; cette coïncidence verbale peut être simplement fortuite.

C. LE TERME FILS D'HOMME.

L'emploi habituel par Jésus du terme Fils d'homme pour se désigner personnellement, et cela dans un double sens vulgaire et apocalyptique, nous paraît avoir sensiblement le même coefficient de certitude que la réalité historique de Jésus. Il est impossible d'admettre que ce terme ait été inventé par le rédacteur du II^e évangile comme l'ont conjecturé Brandt E. G. 566 (Marc l'aurait puisé dans l'apocalypse synoptique) et plus récemment Hertlein, *Menschensohnfrage* 51. (cf. Marti dans Kautzsch H. S. des A. T. II 418.) Pour que l'hypothèse fût vérifiée il faudrait que Matthieu et Luc eussent le terme Fils d'homme dans les passages qu'ils ont en commun avec Marc et dans ceux-là seulement. En réalité ledit terme revient dans au moins trois textes non-marciens communs à Matthieu et Luc, avec correspondance exacte du sens, deux fois vulgaire et une fois apocalyptique (n^{os} 15, 17 d'une part, 56 (ter) d'autre part, des textes de Q selon la restitution d'Harnack SRJ. pp. 92-111 (1). Ceci suffit à ruiner l'hypothèse en question.

Dans la péricope de Béelzéboûl (III 28) Marc a altéré (intentionnellement ou non) la portée de ce terme dans une

1. L'authenticité de ces paroles de Jésus ne semble pas douteuse. Hertlein (MSF 50) s'est demandé à quel signe on distinguait les paroles authentiques de Jésus d'avec celles qui ne le sont pas, et pourquoi toutes celles que lui prêtent les évangiles ne seraient pas authentiques au même titre. Nous ne connaissons assurément pas de réactif qui permette d'en opérer le départ à la façon des éléments chimiques, mais nous pensons aussi que quiconque se donnera la peine de comparer à ce point de vue dans le I^{er} Evangile des paroles telles que VIII, 20 XI, 19 XXIV, 27 d'une part et III, 15 XVII, 27 XXI, 16 XXVI 55, 56 a d'autre part se rendra compte de la différence.

parole de Jésus qui lui avait été transmise par la tradition : ἀφεθήσεται τοῖς υἱοῖς τῶν ἀνθρώπων..... ὅσα ἂν βλασφημῇσιν pour ὅς ἐάν ἐπιη λόγον κατὰ τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου ἀφεθήσεται αὐτῷ (Harnack SRJ 97). Wellhausen qui tient le II^e évangile pour antérieur au recueil des Discours (Q) a reconnu néanmoins qu'ici le pluriel de Marc ne saurait être considéré comme la leçon primitive (*Ev. Mci* p. 26, 7).

D'autre part nous croyons avoir démontré nous-même (*suprà* p. 10) que Marc a retranché pour un motif d'ordre apologétique la principale parole de Jésus où le terme Fils d'homme figure au sens apocalyptique Mt XIX, 28. Ce qui appartient en propre à Marc c'est seulement l'attribution à ce terme du sens spécial de Messie souffrant et rédempteur (texte principal X, 45) (1).

Albert Schweitzer (VRW 279) qui soutient l'authenticité des textes où ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου a le sens apocalyptique (un tiers seulement du total) à l'exclusion des autres, hésite pourtant à rejeter franchement l'authenticité de Mt VIII, 20 et XI, 19 alors que ce sens apocalyptique en est absent et qu'on conçoit difficilement la possibilité de l'y introduire (*op. cit* 281.) Dans le premier de ces passages Mt VIII, 20 Lc IX 58 (Q) il ressort clairement du contexte que Jésus se désigne personnellement par cette expression (2) ; il s'agit de mettre à l'épreuve la vocation du nouveau disciple en l'avertissant qu'il aura à partager

1. Nous tenons donc pour contestable l'équation établie par H. J. Holtzmann (*das messianische Bewusstsein Jesu* 65, 66, 96 in medio) entre les termes « Fils d'homme » et « Messie souffrant » cette dernière notion ne dérivant pas de Daniel VII, texte qui contient le premier terme mais d'Isaïe LIII, texte qui ne le contient pas, ainsi que l'a fait observer avec raison Völter (*das messianische Bewusstsein Jesu* 34).

2. On a trouvé étrange que Jésus ait parlé de soi à la troisième personne, mais un pareil usage aurait des parallèles dans la littérature talmudique la plus ancienne d'après Fiebig. *Litter. Zentralblatt* 27 I, 12.

la vie errante du Maître (cf. Hertlein MSF 9 *in medio*).

Il en est de même dans Mc II, 10 où il semble clair d'ailleurs que ce n'est pas en simple qualité d'homme que Jésus remet les péchés mais bien comme Messie désigné en vertu de la descente de l'Esprit au baptême (cf. *Jn* XX 22, 3 Wrede MG.p. 16, 3).

Par contre il semble qu'il en soit autrement dans Mc III, 28 vu qu'ici ce n'est pas la conduite du Maître qu'il s'agit de justifier mais bien celle des disciples (Wellh. *Ev. Mci* 20). Ce passage obscur ne s'explique pleinement que si nous supposons dans l'original sémitique de la parole de Jésus « Adam » pour ἀνθρώπος « Le Sabbat a été créé pour Adam (c.-à-d. après lui) et non Adam pour le Sabbat, d'où suit que le fils d'Adam (c.-à-d. l'homme) est maître aussi (καὶ) du Sabbat (comme de toutes les créatures, *Gen.* I 28) (1). Les Rabbins enseignaient qu'Adam fut créé à la veille du Sabbat (*bab. Sanhedrin* 38 a *apud* Abbott SM 3172). Cette parole manifestement authentique de Jésus a une saveur franchement antinomienne (cf. *AJS* IV al. 3) son frère Jacques le juste ne l'aurait assurément jamais prononcée.

D'autre part le sens apocalyptique est évident dans Mc XIII, 26 (sur l'authenticité possible de ce texte cf *suprà* p. 61) tout comme dans un des textes précités de Q 56 (ter) du recueil d'Harnack SRJ 101, 102.

Dans Mt XVI 13 b qui nous paraît primitif par rapport aux parallèles, Jésus paraît jouer sur la double signification vulgaire et apocalyptique du terme ; il nous semble probable qu'on lisait dans l'original : Qui donc les fils

1. Cf. en ce sens Badham. *The title Son of man*. Theol. Tijdschrift 1911 afl. V. Cet article fortement documenté traite le sujet à fond, nous y avons largement puisé. Abbott (*Son of man, passim*) interprète le titre dans le même sens.

d'homme disent-ils qu'est le Fils d'homme? Et d'une manière générale nous inclinons à croire que Jésus a affectionné cette expression précisément à raison de son sens équivoque et mystérieux : pour le vulgaire elle ne signifiait qu'un homme comme un autre, pour ceux qui étaient au courant de la littérature apocalyptique (1) elle désignait le Messie. (Cf. en ce sens Fiebig *ap.* Schmidt G.J. II 175 H. J. Holtzmann et Weizsäcker *ap.* Wrede MG 18 Bousset *ap.* Schweitzer VRW 265).

Pour l'explication des deux articles ὁ υἱοῦ τοῦ α. qui en tout cas se lisaient déjà dans la plus ancienne édition grecque du recueil des Discours (Q) cf. P. W. Schmiedel *ap.* Hertlein MSF 115 Il serait possible d'ailleurs que le second article τοῦ provînt d'une contamination par l'expression parallèle ὁ υἱὸς τοῦ Θεοῦ (Mc III, 11 V, 7 cf. XIV, 61).

On sait que l'expression ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου manque aux épîtres de Paul. Son absence s'explique tout naturellement par le fait que Paul n'a cité aucune des paroles de Jésus où elle figurait, et aussi parce qu'il a dû se rendre compte qu'elle était inintelligible pour le public de langue grecque auquel il s'adressait. Mais nonobstant l'absence du terme υἱὸς qu'il a pu supprimer comme prêtant à équivoque — ὁ υἱὸς τοῦ Ἀδὰμ ferait penser en premier lieu à Caïn, Abel ou Seth — il y a de fortes raisons de croire que nous avons l'équivalent paulinien de l'expression synoptique dans les expressions ὁ ἔσχατος Ἀδὰμ, ὁ δεύτερος ἀνθρωπος, ὁ (ἄνθρωπος) ἐπουράνιος I Cor. XV 45, 47, 49

1. Nous ignorons quel était l'équivalent du terme Fils d'homme. (LXII, 5, 7, 9, 14) LXIII, 11 dans l'original sémitique perdu du livre des paraboles d'Hénoch mais supposé que la langue en fût l'hébreu, c'était sans doute *ben adam* comme habituellement dans les livres canoniques de l'A. T. Num. XXIII, 19 Ps. VIII, 5 Ezech. *pussim* etc. Ces textes d'Hénoch qui ne mentionnent pas la venue en nuée, semblent indépendants de Dan. VII, 13 comme du N. T.

ὁ μέλλων (ʿAḏām) *Rom.* V, 14 (1), supposé que l'original sémitique de l'expression ait été *ben* (ou *bar*) *adam*.

Et que tel ait bien été le cas, un rapprochement signalé par Franz Delitzsch paraît l'établir. Il s'agit de la variation sarcastique que Rabbi Abbahu a exécutée à propos de Jésus sur la prophétie de Bileam (2) (*Num.* XXIII, 19).

Dieu n'est pas homme, pour qu'il mente.

Ni fils d'homme (*ben adam*) pour qu'il se repente.

Si quelqu'un te dit : je suis Dieu, il ment (s'il dit) je suis fils d'homme (*ben adam*) il aura lieu de s'en repentir (*Jer. Taanith* II, 1 *in fine*).

Il est évident que l'épigramme roule sur l'identité d'expression pour « fils d'homme » elle perdrait sa pointe si la désignation traditionnelle de Jésus avait été *bar enasch* (*Dan.* VII, 13) ou *bar-nascha*. Il nous paraît probable qu'Abbahu connaissait l'expression par l'évangile des Hébreux, soit qu'il ait lu lui-même cet évangile, soit qu'il en ait seulement connu le contenu de façon indirecte au cours de sa polémique contre les chrétiens. Nous savons d'ailleurs par une citation de Jérôme D. V. I, 2 que le terme Fils d'homme y figurait : *quia resurrexit Filius hominis a dormientibus*. Rabbi Abbahu florissait à la fin de III^e siècle mais il nous paraît peu probable que l'usage dudit terme se soit jamais perdu chez les chrétiens de la circoncision.

1. On remarquera la synonymie complète que Paul établit entre ʿAḏām et ἄνθρωπος. Si Jn III, 13 ne paraît pas dériver directement d' I Cor XV 45, 47 il n'en semble pas moins certain que les deux textes expriment la même conception et que l'υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου de l'évangile doit être identifié à l'ʿAḏām ἐπουράνιος de l'épître, peut-être aussi au roi envoyé du ciel d'Orac. Sibyll. III, 86.

2. Le rapprochement entre Jésus et Bileam dans le Talmud paraît antérieur au temps d'Abbahu, peut-être déjà dans Mishna Sanhedrin X, 2 et en tout cas dans bab. Sanhedrin 106 a et 106 b. (Strack. *Jesus, die Häretiker und die Christen* pp. 26, 42).

Le sens que nous avons attribué au terme Fils d'homme paraît confirmé également par la généalogie du Christ dans Luc, laquelle à la différence de celle de Matthieu, ne souligne pas sa descendance de David et d'Abraham ; la portée de cette généalogie tient toute entière dans les deux derniers noms (les premiers dans l'ordre chronologique) (1) elle a pour objet d'établir que Jésus a été à la fois fils d'homme (υἱὸς τοῦ Ἀδὰμ = ἀνθρώπου) et fils de Dieu (υἱὸς τοῦ Θεοῦ) Cf. Justin *Dial. Tryph.* 100, 3 B. Weiss L. J. I 208.

D. ANNE OU CAÏPHE.

La désignation de Caïphe comme le grand prêtre qui aurait présidé au procès de Jésus paraît reposer sur le seul témoignage du I^{er} évangile (dans Lc III, 2 καὶ Καϊάφα est interpolé comme le prouve la forme ἀρχιερέως au singulier conservée dans presque tous les mss.) L'identification généralement admise de Caïphe (τ. α. τοῦ λεγομένου Καϊάφα *Mt* XXVI, 3 avec le grand prêtre Joseph mentionné dans Jos. *Antt.* XVIII 35, 95 ne paraît pas absolument hors de doute : il est suspect que seul des grands prêtres mentionnés par l'historien (voir la liste dans Schürer GJV 4^{te} A, II, 271) Joseph ne soit pas désigné par son nom patronymique, on pourrait donc se demander si ce n'est pas l'interpolateur chrétien d'*Antt.* XVIII 63, 64 qui d'après le I^{er} évangile aurait substitué à ce patronymique l'épithète de Καϊάφας.

1. Quant aux noms intermédiaires qui étaient probablement à l'origine au nombre de 72 (Loisy *Syn.* I 325 note 2) ils indiquent que le Christ résume ou embrasse en lui les 72 nations dispersées depuis Adam (Irénee *Hær.* III 18). Le chiffre de 72 nations correspond à celui des 72 disciples (*Lc* X, 1 selon D, Syrsin. qqs it.). Ce nombre est en tout cas celui de Luc quelque leçon qu'on adopte, la variante κ. ε. ἐβδομήκοντα provient de ce que les deux disciples mentionnés précédemment (IX 59-62) ont été compris dans le total.

Le grand prêtre ayant présidé au procès de Jésus est anonyme dans Marc et Luc. Les historiens n'ayant pas coutume de supprimer les noms propres trouvés dans leurs sources, surtout quand ils présentent un intérêt de premier ordre, c'est un principe de critique qu'au cas où un personnage anonyme dans un récit est nommé dans un récit parallèle il y a là un indice que le récit qui le nomme est secondaire par rapport à l'autre (par exemple Jn XII, 4, 5 par rapport à Mc XIV, 4 Jn XVIII, 10 par rapport à Mc XIV, 47 cf. Goguel SRJP 77 note 2).

D'après la tradition de Luc *Evg.* III, 2 *Actes* IV, 6 (et aussi V, 17 selon la correction plausible de Blass) le grand prêtre au temps de Jésus aurait été Hānan (Ἡναν) Telle paraît avoir été aussi la tradition primitive du IV^e évangile (cf. en ce sens Schwartz, Spitta, Wellh. *Ev. Joh.* 81 Goguel SRJP 79.) Ce personnage n'est certainement pas identique au Joseph des *Antiquités*, mais on sait que le titre ἀρχιερεὺς n'était pas exclusivement réservé au grand prêtre en exercice mais lui était commun avec les grands prêtres déposés, la fonction une fois remplie imprimant une sorte de *character indelebilis* (cf. Schürer GJV, II 274, 5 note 27). En présence de la tradition qui prête à Hānan un rôle dans le procès de Jésus on peut donc se demander si ce n'est pas lui qui a dirigé le procès en vertu d'une délégation de Joseph et interrogé l'accusé. Il semble en tout cas qu'une délégation de ce genre fût affaire purement juive, n'intéressant pas l'autorité romaine.

Il est d'ailleurs hors de doute que Καϊάφας (ou Καϊφας D) est un personnage historique. Luc (*Actes* IV, 6) qui nomme Anne comme grand prêtre mentionne ensuite Caïphe au même titre que Jean (Jonathas D) et Alexandre comme un de ceux οἱ ἦσαν ἐκ γένους ἀρχιερατικοῦ et telle pourrait bien être la tradition authentique. Nous ne savons sur quoi s'appuie Wellhausen (*Ev. Joh.* 81 note) pour déclai-

rer le nom de Caïphe interpolé dans ce texte, on s'attendrait en ce cas à le trouver avant plutôt qu'après l'épithète ὁ ἀρχιερεὺς.

En somme il ressort de l'ensemble des témoignages qu'il existait deux traditions divergentes quant à la personne du grand prêtre qui avait présidé au procès ; on pourrait supposer que deux des chefs de la hiérarchie avaient participé à l'interrogatoire des témoins. La conclusion qui s'impose en tout cas c'est que Jésus fut condamné à huis clos et que le secret le plus rigoureux fut gardé par les juges sur toute la procédure.

E. LA LÉGENDE DE JUDAS.

Il y a, nous l'avons vu (1), des raisons de croire que Jésus connaissait l'œuvre du prophète Zacharie, qu'il s'en était peut-être même inspiré dans ses actes. Ce livre a du moins attiré de bonne heure l'attention des premiers chrétiens, spécialement le passage où il est question d'un pasteur frappé et de brebis dispersées (*Zach.* XIII, 7 cf. *Mc* XIV, 27) ici l'analogie avec le cas de Jésus et des Douze sautait aux yeux. Que l'application en émane ou non de Jésus lui-même (2), elle remonte en tout cas à la première génération chrétienne.

Une fois admis que le pasteur dont il est question dans ce texte de Zacharie était la figure de Jésus, il était natu-

1. *Suprà* pp. 13, 15.

2. Le fait que la citation de Zacharie dans *Mc*. XIV, 27 n'est pas conforme au texte de la Septante pourrait être un indice qu'il s'agit bien d'une parole de Jésus transmise par la tradition orale, elle ne semble pas avoir appartenu au recueil des Discours (Q), en revanche elle se trouve dans le texte du *fragmentum Fayumense*, peut-être plus ancien que Marc. La comparaison d'Israël à un troupeau de brebis égarées, avec réminiscence de Jérémie L, 6 se trouve aussi dans le discours de mission (*Mt* X, 6 cf. XV, 24 et *Lc* XII, 32 μικρὸν ποίμνιον cf. B. Weiss L. J. 2^{te} A. tome I 58 *in fine* et II 119 *in medio*).

rel qu'on cherchât des prophéties relatives à Jésus dans les autres passages du même livre où il est question d'un pasteur. Et dans Zach. XI, 13 d'après une version glosée probablement un Targum araméen (cf. en ce sens Loisy *Syn.* II, 629. Wellh *Ev. Mt* 144) il était question d'un pasteur qui avait été estimé à prix d'argent τετιμημένος (1). Une tradition juive (AJS IV al. 10) attestait d'autre part que le Sanhédrin avait eu recours à la corruption pour perdre Jésus ; d'après cette tradition, il est vrai, c'était Pilate qui aurait reçu l'argent. Mais déjà pour Marc et à plus forte raison pour Matthieu, le procureur était incapable d'une pareille vilenie : n'avait-il pas reconnu publiquement l'innocence de Jésus (Mc XV, 14 a), ne s'était-il pas lavé les mains du sang de ce Juste ? (Mt XXVII, 24). D'autre part Marc attestait déjà que les chefs des prêtres avaient promis de l'argent à Judas pour prix de sa trahison (XIV, 11 a). Il était dès lors naturel d'en conclure que la prophétie de Zacharie visait à la fois Jésus et Judas, et que la τιμή τοῦ τετιμημένου les 30 (sicles) d'argent mentionnés par le prophète figuraient le salaire de la trahison (2).

1. Ce texte est reproduit avec des variantes notables dans Epiphane *Hær.* XXXVIII, 7. Le texte d'Epiphane nous présente un mélange de celui de Zacharie selon la Septante (χωρευτήριον) et de celui de Matthieu (τὴν τιμὴν τοῦ τετιμημένου). Il semble certain qu'Epiphane a utilisé un recueil de prophéties messianiques de l'A. T. sans indication de noms d'auteurs (καθὼς ἦν περὶ αὐτοῦ γεγραμμένον ἐν τοῖς προφήταις ensuite καὶ πάλιν ἐν ἄλλῳ προφήτῃ à deux reprises, alors que les trois citations sont de Zacharie. Si le rédacteur du I^{er} évangile avait utilisé un recueil analogue, cela expliquerait de la façon la plus naturelle ses citations erronées de Jérémie pour Zacharie XXVII, 9 comme d'Isaïe pour le psalmiste (78, 2) XIII, 35 (de même la citation erronée d'Isaïe pour Malachie dans Mc. I 2 a). cf. Frey *Probleme der Leidensgeschichte* 60 sqq.

2. La somme de 30 sicles est dérisoire, celle de 30 talents colossale. Berendts (*Zeugnisse* 50) a admis qu'on avait relevé la première pour la mettre en rapport avec le rang de celui qui recevait l'offre, en d'autres

Il y avait dans la banlieue de Jérusalem un champ qui portait le nom de champ du sang, probablement parce qu'il avait été le théâtre de quelque scène de meurtre, et qui au temps de la rédaction du I^{er} évangile servait de cimetière pour les étrangers. La tradition paraît avoir attesté d'autre part que Judas était propriétaire d'un champ voisin de Jérusalem et y avait terminé ses jours (*Actes* I, 18.) Que ce fût ou non le même champ, la tradition les a identifiés.

Pour Matthieu (comme Luc dans les *Actes*) le champ en question avait été acheté avec le salaire de la trahison, le prix du sang de Jésus. Mais pas par Judas lui-même, vu que celui-ci, à l'exemple d'Achitophel, son prototype de l'A. T. s'était empressé d'aller se pendre. Ici encore un texte de Zacharie « Jette-le dans le trésor ce beau prix..... (XI, 13) fournissait la solution de l'énigme. Judas bourrelé de remords, était allé rapporter au temple l'argent mal acquis et c'étaient les chefs des prêtres qui à raison de la provenance infâme de cet argent en avaient de la sorte opéré le remploi (1).

Il y aurait donc à distinguer trois stades successifs dans l'évolution de la légende :

1^{re} l'identification de Jésus au pasteur frappé de Zach. XIII, 7.

2^{re} la double identification : de Jésus au pasteur estimé à prix d'argent de Zach. XI, 13, et des Synédristes aux fils

termes parce que la conscience d'un grand seigneur se vend à plus haut prix que celle d'un pauvre hère. Nous croyons plutôt qu'il n'y a entre les deux sommes qu'un rapport indirect, lequel s'est établi par l'intermédiaire du texte de Zacharie, l'identification de Jésus au pasteur estimé à prix d'argent constituant le noyau primitif de l'une et l'autre tradition.

1. D'après Mt XXVII, 7 le champ acheté par les chefs des prêtres aurait été celui d'un potier. Ce détail provient d'une fausse lecture du texte massorétique de Zach. XI, 13 ; il est étranger au récit correspondant des *Actes* (I, 18) et aussi à Epiphane (*Hær.* XXXVIII, 7).

d'Israël qui auraient payé les 30 (sicles) d'argent, identification opérée sous l'influence de la tradition juive qui affirmait que Pilate s'était laissé corrompre par les Synédristes.

3^e la désignation de Judas comme la personne qui aurait reçu les 30 pièces d'argent, ceci dérive de Mc XIV, 11 a, conjecture personnelle de l'évangéliste qui n'a rien à voir avec le livre de Zacharie. En effet d'après le prophète ce serait le pasteur lui-même qui aurait reçu l'argent et il n'est question ni d'une trahison dont il aurait été victime, ni de sa mort.

F. ENCORE L'INSCRIPTION DU TEMPLE. (1)

L'inscription du temple (AJS VI) ne paraît pas attestée par Josèphe qui aurait pu la lire de ses yeux, mais seulement par la tradition, laquelle d'ailleurs ne semble pas être séparée de la catastrophe de l'an 70 par un intervalle de plus d'une génération.

L'idée d'une fiction chrétienne doit être écartée de prime abord : cette inscription a pour objet de flétrir la mémoire de Jésus. Le sens en est clair : le soi-disant roi d'Israël a été supplicié par ses sujets, la ville et le temple dont il avait prédit la ruine et la désolation sont toujours debout, l'événement l'a donc démontré faux prophète.

La tentative de Frey (SJB 160-170) pour la faire dériver par une sorte de méprise de l'inscription de la croix ne nous a pas convaincu.

On pourrait sans doute supposer un faux d'origine juive, mais il paraît difficile d'en pénétrer le motif. Il semble certain que l'inscription rend exactement ce que la hiérarchie sadducéenne pensait de Jésus; s'il y a faux, il émane donc

(1) Cf. notre *Josèphe témoin de Jésus* pp. 27-29.

d'un faussaire bien informé. D'ailleurs le sentiment d'âpre hostilité que respire ce texte, contraste avec le jugement dans l'ensemble sympathique que l'auteur des *Additamenta* (IV *initio*) a porté sur Jésus.

— Oscar Holtzmann (DLZ. 7, V 1910) a fait dériver l'inscription du temple, des inscriptions antichrétiennes de la mosquée d'Omar. Ces inscriptions sont datées de l'an 72 de l'Hégire, elles sont donc en chiffres ronds postérieures de cinq siècles au temps de Tertullien qui semble bien avoir connu au moins de façon indirecte les *Additamenta* (cf. *suprà* p.4, note *in fine* « *Josèphe témoin de Jésus* » 26. Au surplus elles ne visent pas la personne de Jésus, il s'agit de sourates du Qoran notamment la CXII^{me}, insistant sur le principe de l'unité divine par opposition aux dogmes chrétiens de la Trinité et de l'Incarnation (cf. Hartmann *Felsendom in Jerusalem* Strsburg. Heitz 09 pp. 15, 56). Si l'on voulait absolument trouver à l'inscription du temple un pendant historique, ce cri de triomphe au sujet de la fin tragique d'un adversaire détesté nous ferait songer plutôt à celle qui du XVI^e au XVIII^e siècle commémorait dans la *Sala regia* du Vatican la mort violente de l'Amiral « *Rex Colignii mortem probat.* »

Table des matières.

CHAPITRES.

I. Le collège des Douze	1
II. Jésus roi d'Israël.	6
III. La première réunion du Sanhédrin	16
IV. L'échauffourée de Jérusalem	22
V. Ponce Pilate dans la légende et dans l'histoire	
Addendum : l'épisode de Barabbas	28
VI. La Cène	38
VII. Jésus devant le Sanhédrin	50

APPENDICES.

A. Les listes des Douze	65
B. Luc et l'Apocalypse	67
C. Le terme Fils d'homme	70
D. Anne ou Caïphe	75
E. La légende de Judas	77
F. Encore l'inscription du temple	80

Du même auteur :

I. Josèphe témoin de Jésus (1909)

In-8°, 29 pages fr. 0.50

II. Jean Précurseur de Jésus

In-8°, 61 pages fr. 1.50

III. Jésus à Jérusalem

In-8°, 82 pages 3.00

Les trois brochures réunies 4.00

BT430 .G6

Goethals, Augustin.
Jesus a Jerusalem.

BT
430
G6

Goethals, Augustin.

Jésus à Jérusalem. Bruxelles, H. Lamertin,
1912.

8lp. 23cm. (His Mélanges d'histoire du
christianisme, 3. pte.)

1. Jesus Christ--Passion. I. Title.
II. Series.

228545

CCSC/mmb

